

Roberto Esposito

DUE

La macchina della teologia politica e il posto del pensiero



Uno sguardo analitico e critico che cerca di cogliere il significato d'insieme della teologia politica. Alla fine di un dibattito che ha attraversato l'intero Novecento, il significato ultimo della nozione di "teologia politica" continua a sfuggirci. Nonostante i tentativi di venirne a capo, parliamo ancora il suo linguaggio, restiamo ancora nel suo orizzonte. Il motivo, per Roberto Esposito, sta nel fatto che la teologia politica non è né un concetto né un evento, ma il perno intorno al quale ruota, da più di duemila anni, la macchina della civiltà occidentale. Al suo centro vi è l'articolazione tra universalismo ed esclusione, unità e separazione. La tendenza del Due a farsi Uno attraverso la subordinazione di una parte al dominio dell'altra. Tutte le categorie filosofiche e politiche che adoperiamo, a partire da quella, romana e cristiana, di persona, riproducono ancora questo dispositivo escludente. Perciò il congedo dalla teologia politica - in cui risiede il compito della filosofia contemporanea - passa per una radicale conversione del nostro lessico concettuale. Solo quando avremo restituito al pensiero il suo "posto" - relativo non al singolo individuo, ma alla specie umana - potremo sfuggire alla macchina che da troppo tempo imprigiona le nostre vite.



Roberto Esposito

Due

La macchina della teologia politica
e il posto del pensiero

Einaudi

Introduzione

1. Se c'è un concetto che, nel corso di una discussione durata per tutto il secolo scorso, si è dimostrato impermeabile all'analisi critica è quello di "teologia politica". Molti i motivi – storici, filosofici, semantici – di tale resistenza. Da un lato la diversità dei contesti, dall'altro quella del significato di volta in volta conferito ai due termini di teologia e di politica, hanno reso impraticabile una definizione stabile e univoca. Ma a tale difficoltà, tematica e lessicale, se ne aggiunge una seconda, più essenziale che, a guardar bene, ne costituisce l'origine e la causa. Si tratta della nostra inerenza al fenomeno che vorremmo interpretare. L'ostacolo di fondo a penetrare nell'orizzonte della teologia politica sta, insomma, nel fatto che ci troviamo già al suo interno. È per questo che esso si dimostra inafferrabile – non perché la sua porta d'ingresso sia sbarrata, ma perché l'abbiamo da tempo immemorabile varcata, prima che essa si richiudesse alle nostre spalle impedendoci di uscire. Da qui l'impossibilità di assumere la distanza che sola consente uno sguardo analitico e critico. Come accade quando si è dentro un ambiente fino a confondersi con i suoi elementi, o quando si guarda un oggetto troppo da presso, è impossibile riconoscerne i contorni. Per farlo – per cogliere il significato d'insieme della teologia politica – dovremmo attivare su di essa uno sguardo esterno, esprimendoci in un linguaggio diverso dal suo. Ma proprio ciò è interdetto da un eccesso di vicinanza che ci schiaccia sulle sue pareti interne. Il problema è che parliamo da almeno due millenni un lessico costitutivamente teologico-politico. E dunque non abbiamo né schemi mentali né modelli linguistici liberi dalla sua sintassi. Tutte le categorie di volta in volta impiegate per venire a capo della relazione tra teologia e politica – come quelle di "disincantamento", "secolarizzazione" o "profanazione" – risultano esse stesse di origine

teologico-politica, cioè tali da presupporre ciò che dovrebbero spiegare: se senza un qualche incanto non potrebbe darsi disincanto, senza qualcosa di sacro non vi sarebbe nulla da profanare.

Il primo a cogliere tale difficoltà è stato Heidegger, allorché ha assunto una netta presa di distanza dal concetto di secolarizzazione, definendolo non solo insufficiente ma anche «fuorviante». Esso non va rifiutato perché diluisce la specificità del Moderno, ponendolo in continuità con l'epoca precedente, ma perché, presupponendo l'origine teologica da cui si distacca, afferma implicitamente ciò che vorrebbe negare. Come non ha senso parlare di secolarizzazione se non si capisce anticipatamente cosa sia “secolo”, così è vano teorizzare una mondanizzazione prima di aver posto in questione la categoria di “mondo”. Ma Heidegger fa un passo ulteriore, che ci riporta al problema della impenetrabilità del paradigma teologico-politico. Il fatto che esso risulti irraggiungibile non perché lontano ma perché troppo prossimo – perché ci precede e ci ingloba nei suoi effetti di senso – indica che non si tratta di un semplice concetto ma di qualcosa di assai più enigmatico, cui l'autore si riferisce con il termine di «macchinazione». In verità egli non mette in rapporto diretto la macchinazione con il plesso teologico-politico ma, nel momento in cui la sostituisce alla categoria di disincanto, – riconducendola anzi a una sorta di «incantamento» o «stregamento», – di fatto ne fa una chiave interpretativa della teologia politica. Come questa, anche la macchinazione risulta impenetrabile perché si palesa nella forma del proprio opposto. Non solo, ma perché tende a risucchiarci dentro di sé in modo da rendere invisibile il suo funzionamento. Il punto decisivo del ragionamento di Heidegger è, però, ancora un altro. Alla cattura negli effetti della macchinazione si connette una procedura di estraneazione che penetra la nostra esperienza, separandola da se medesima. Allo stesso modo che nei “dispositivi” di cui parla Foucault, – il cui profilo è stato anticipato proprio da Heidegger negli anni quaranta, – gli uomini ne sono catturati in una modalità che non solamente sfugge loro ma produce uno sdoppiamento della loro vita in due ambiti, uno dei quali sottoposto al dominio dell'altro. È proprio tale sdoppiamento, o raddoppiamento, all'interno del genere umano ma anche del singolo

uomo, a introdurci al cuore segreto del dispositivo teologico-politico. Fin nel suo nome esso è costituito da due termini connessi ma mai del tutto corrispondenti, e anzi legati da una sorta di eccesso dell'uno nei confronti dell'altro. Ciò che definisce, nella sua dinamica, la procedura teologico-politica non è tanto la giunzione, quanto il dislivello che oppone ciò che pure unisce. Sia sul piano storico che su quello concettuale i due poli del teologico e del politico si rapportano nel continuo tentativo di superarsi a vicenda. Come nello scontro, mai definitivamente risolto, tra le due potenze della Chiesa e dell'Impero, anche il dibattito novecentesco sulla teologia politica è caratterizzato dallo sforzo di ciascun interprete di sostituire la propria prospettiva a quella altrui, escludendola dall'orizzonte ermeneutico. La polemica tra Carl Schmitt, Erik Peterson e Jacob Taubes è significativa di questa lotta sorda per il monopolio del concetto in questione. Come se l'unità semantica tra il lessico teologico e quello politico non potesse realizzarsi che attraverso il cedimento di uno al predominio dell'altro.

La tesi da me avanzata è che tale procedura di assimilazione escludente sia la prestazione fondamentale della "macchina teologico-politica". Essa funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra. L'intera interrogazione filosofica sulla teologia politica, aperta da Hegel all'inizio dell'Ottocento e proseguita lungo i due secoli successivi, esprime, ma allo stesso tempo cela, questo incrocio violento – la presenza del Due all'interno dell'Uno, la prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra. Sostenere, come fa appunto Hegel, che il compito del cristianesimo sia quello di includere al proprio interno ciò che esso ha storicamente superato, è il senso ultimo della sua teologia politica. Secondo tale prospettiva – presentata come un destino – la storia del mondo comprende dentro di sé una porzione non storica che ne costituisce insieme il motore dialettico e il resto escluso. Ciò accade perché una parte – definita Occidente – è al contempo considerata anche il tutto, al punto da ridurre l'altra a propellente interno della propria espansione. La filosofia della storia hegeliana ruota intorno all'asse che articola e disgiunge dentro e

fuori, tutto e parte, presente e passato, in una modalità tesa a funzionalizzare il secondo termine allo sviluppo del primo. Questo nesso costitutivo tra l'Uno e il Due – che conferisce all'universale la forma dell'esclusione – esprime insieme la profondità e la reticenza dello sguardo che per primo penetra nella macchina teologico-politica dell'Occidente, senza svelarne il segreto. Che l'esito del processo geospirituale descritto da Hegel sia costituito dalla connessione tra cristianesimo riformato e avvento del regime germanico, conferisce alla sua prospettiva una tonalità politica espressa nella figura personale del sovrano.

Quando Schmitt riaprirà, negli anni venti del Novecento, il *dossier* teologico-politico, incontrerà la stessa questione posta da Hegel. Anche per lui l'apice sovrano della teologia politica è costituito dalla decisione ultima che unifica l'organismo nazionale attraverso il contrasto potenziale con gli altri Stati. Ma, a differenza di Hegel, la relazione polemica tra unità ed esclusione è situata da Schmitt non soltanto fuori ma anche all'interno del corpo politico. In un quadro che oppone alla neutralizzazione in atto l'energia originaria del politico, la possibilità della democrazia viene condizionata all'individuazione di un nemico interno da espellere. Anche in questo caso l'unità dell'organismo politico appare il risultato violento di una riduzione del Due alla sua parte dominante. Che la dualità sia non solo l'esito, ma il carattere costitutivo della politica occidentale, è quanto emerge anche dalle ricerche di Ernst Kantorowicz su *I due corpi del Re*. Se Hegel aveva situato la scissione nella storia universale e Schmitt nella forma-Stato, Kantorowicz la immette all'interno dello stesso corpo del sovrano, sdoppiato in una parte privata e mortale e in un'altra pubblica, resa eterna dalla continuità della successione dinastica. Che tale costrutto metafisico derivi per analogia dalla doppia natura di Cristo non è soltanto testimonianza della sua matrice teologica ma anche della sua configurazione bipolare. Esso è riconoscibile perfino nella figura teologica della Trinità, allorché la Terza persona è spinta sullo sfondo a favore di una relazione esclusiva tra Padre e Figlio. Non a caso ogni volta che il lessico teologico assume una connotazione politica, il Tre scivola nella semantica del Due, irrigidendone la dinamica in uno

schema contrastivo. Ciò spiega il motivo per il quale l'attacco frontale nei confronti della teologia politica di Schmitt, condotto da Peterson negli anni trenta, muova da una prospettiva trinitaria. Essa ha per lui la funzione di impedire ogni analogia tra monoteismo religioso e monoteismo politico. Ma anche di evitare lo sdoppiamento, sempre latente nell'economia salvifica, tra il Padre che regna e il Figlio che governa al suo posto. Colpisce che, a distanza di trent'anni, Schmitt rovesci specularmente il suo argomento: Peterson, intendendo sottrarre il teologico a ogni condizionamento politico, finisce per contrapporlo a esso, restaurando in questo modo un conflitto politico.

Quando Jacob Taubes, collocandosi precisamente nel punto di tensione tra i due autori, inverte i rapporti di precedenza fra teologico e politico a favore del primo termine, conferma tale ineluttabilità. Parlare, come egli fa, di «teologia politica negativa» – vale a dire sottratta a ogni forma di potere terreno – vuol dire affidare alla teologia una potenza contrapposta, ma simmetrica, a quella del politico. Come definire un «non-popolo» – quale per Taubes è quello ebraico – se non presupponendo, per contrasto, i caratteri del popolo? Che in nessun caso si esca dal lessico teologico-politico, come si è detto dall'inizio, è la tesi sostenuta, a conclusione del dibattito novecentesco, da Jan Assmann. La modalità di sguardo che egli attiva sull'intera questione sembra produrre uno spostamento di rilievo, nella misura in cui assume distanza sia dalla declinazione cristiana che da quella ebraica. Ciò che egli intravede, dall'angolo prospettico dell'antico Egitto, non è una diversa proporzione fra teologia e politica, ma l'inevitabilità della loro implicazione in una forma che insieme politicizza la teologia e teologizza la politica. Con un passaggio che pare ricondurci alla *Machenschaft* heideggeriana, egli riconosce l'effetto prevalente della teologia politica nell'oscuramento reciproco dei suoi termini. Fuori da ogni prospettiva armonica, ciò che unisce i due poli concorrenti del politico e del teologico è la cattura escludente esercitata da ciascuno nei confronti dell'altro.

2. C'è, tuttavia, un limite che l'ermeneutica della teologia

politica non può oltrepassare, se non incrocia un altro paradigma che ne costituisce, per così dire, l'operatore semantico e il perno di rotazione. Perché la macchina teologico-politica possa girare – separando ciò che unifica e unificando ciò che divide – ha bisogno di un ulteriore dispositivo costituito dalla categoria di “persona”. Non è certo un caso che i grandi interpreti della teologia politica – da Hegel a Weber a Schmitt – facciano ricorso a essa come centro focale della loro prospettiva. L'elemento personale, pur diversamente declinato, è, per tutti loro, insieme il soggetto e l'orizzonte di senso di ogni possibile rapporto fra teologia e politica. Se Hegel, lungo una via aperta da Hobbes, fa della nozione di persona l'epicentro sostanziale della funzione sovrana, Weber vede nella risorgenza della personalità carismatica l'unica forza capace di frenare la crescente entropia politica. Schmitt, a sua volta, combina le due posizioni, facendo della decisione personale allo stesso tempo il fronte di resistenza e il punto di eccedenza rispetto ai processi moderni di neutralizzazione. Ciò che egli imputa al normativismo giuridico di Kelsen è appunto il suo carattere impersonale. Senza il rimando a un'entità personale l'ordine politico non può costituirsi o è destinato a sfaldarsi. Solo incarnandosi in una persona concreta, esso può reperire l'energia indispensabile alla sua riproduzione. Ma Schmitt aggiunge qualcosa di più rilevante, che attiene alla dialettica tra amico e nemico da lui presupposta all'agire politico: la categoria di persona produce ordine perché porta al proprio interno la possibilità del conflitto. Essa crea soggettività politica attraverso la linea di divisione che, discriminando una parte del corpo politico, colloca l'inimicizia nello spazio dell'amicizia.

Prima ancora di approfondire questo elemento antinomico, restiamo al piano, genealogico, della formazione dei concetti. Si può ben dire che la nozione di persona costituisca il luogo di incrocio originario tra religione cristiana e diritto romano – al punto che gli interpreti sono ancora divisi circa la precedenza storica tra i due paradigmi. Che sia stato il lessico giuridico a influenzare la dogmatica cristiana, oppure questa ad anticipare quello, rimane assodato il transito, lessicale e concettuale, che fin dall'inizio si determina tra i due ambiti. Se solo a contatto con l'elaborazione

giuridica romana la nozione cristiana di persona trova quella coerenza che ne salda lo statuto dogmatico, quest'ultimo agisce a sua volta su quella, modificandone progressivamente il significato. Ciò che colpisce, comunque siano andate le cose in sede storica, è una sorta di corrispondenza, o almeno di risonanza, che, nonostante le profondissime difformità di contesto, collega le due categorie. Sia la persona giuridica romana che quella, teologica, cristiana legano unità e separazione in un nesso produttivo di determinati effetti. Benché elaborata nei due laboratori distinti della Trinità e dell'Incarnazione, la categoria cristiana di persona è comunque utilizzata dai Padri per articolare, all'interno della divinità, identità e pluralità. Contro le contrapposte eresie, gnostica e monarchiana, quello che attraverso di essa cercano di salvaguardare è una forma di monoteismo non bloccato su se stesso ma declinato in tre persone nella stessa sostanza o in due nature nella stessa persona. Come si è detto, anche nella dogmatica trinitaria si può ravvisare una tendenza, non dichiarata ma di fatto praticata, a contrarre la formula triadica in un modulo duale, incentrato sul rapporto gerarchico tra Padre e Figlio. Nella economia salvifica elaborata da Tertulliano – il primo a conferire statuto dogmaticamente compiuto alla categoria cristiana di persona – tale paradigma binario assume il carattere di una distinzione funzionale tra la Prima persona, titolare del potere sovrano, e la Seconda, delegata al governo effettivo degli uomini. In tal modo il Due si accampa nel punto di giuntura economica tra l'Uno e il Tre, riproducendo così, anche sul terreno trinitario, lo sdoppiamento dell'Incarnazione. Come nel caso della doppia natura, divina e umana, di Cristo – o del rapporto tra anima e corpo in ogni uomo – una dualità tende all'unità attraverso la sottoposizione di una parte al dominio dell'altra.

Lo stesso accade – a un livello diverso ma non incomparabile quanto ai suoi esiti performativi – nel dispositivo romano della persona giuridica. Questa, secondo la *summa divisio* di Gaio, costituisce la categoria generale all'interno della quale risultano incluse tutte le altre, di rango decrescente, fino a quella, priva di ogni prerogativa personale, dello schiavo. In questo modo, lungo una catena di subordinazioni concatenate, lo statuto di persona diventa

l'operatore di una depersonalizzazione che arriva a spingere un certo tipo di uomo nel regime della cosa. Del resto la qualifica di persona, a Roma, resta sempre una funzione – o, secondo l'etimo del termine, una maschera – che non coincide mai con il corpo vivente cui inerisce. Questa dualità, all'interno dell'unità, connota l'intero ordine giuridico di matrice romana allorché, con il passaggio alla stagione moderna, esso transita da un lessico oggettivistico a uno soggettivistico. Dal momento che anche l'idea di "soggetto" – per come si forma tra Leibniz e Kant – sperimenta lo stesso sdoppiamento, evidentemente trasposto dal piano giuridico a quello filosofico. Così il nesso tra unità e separazione, che nel *ius* romano taglia il genere umano secondo soglie di reciproca sudditanza, si riproduce all'interno del singolo individuo, diviso in due parti asimmetriche, una propriamente personale, di tipo razionale e volontaria, e l'altra di carattere corporeo, assimilata di fatto al regime animale.

Si ricompone, in tal modo, quella connessione antinomica tra politica, diritto e teologia destinata a segnare l'intera storia postcristiana con gli esiti escludenti già richiamati. Ad attivare, regolandone le scansioni, questo meccanismo tuttora vigente nei suoi presupposti e nelle sue conseguenze è appunto la nozione moderna di persona. Originata nel segmento semantico che unisce teologia cristiana e diritto romano, essa assume il rilievo di un vero e proprio dispositivo, incastonato nel nucleo performativo della macchina teologico-politica. La sua conformazione non è omogenea ma si articola in almeno tre differenti filiere, di cui le pagine seguenti tracciano una sintetica genealogia. La prima è quella – già introdotta in rapporto alla categoria di sovranità – che collega Hobbes a Schmitt attraverso Hegel, benché questi sfugga a ogni collocazione univoca. Alla sua origine vi è quel nesso tra soggettività e soggezione che, come ha argomentato Foucault, rende l'una funzione dell'altra. Sostenere, come fa Hobbes, che ad autorizzare il sovrano siano gli stessi contraenti del patto istitutivo dello Stato, significa riconoscerli soggetti del proprio assoggettamento e dunque oggetti dell'unico soggetto dotato di completo statuto personale, vale a dire il sovrano stesso. Da questo punto di vista, nonostante le ovvie difformità di

lessico, i tre autori restano nel solco di quella tradizione romanistica che Hegel intende decostruire, senza però lasciarsela alle spalle. È vero che egli estende a ogni uomo la personalità prima riservata a una sola tipologia di esseri umani ma, individuando in quello di proprietà il prototipo di tutti i diritti, resta dentro la semantica patrimoniale romana, pur adattandola alle forme della società moderna. Ciò che lo lega all'indietro a Hobbes e in avanti a Schmitt è il ruolo che acquisisce la decisione sovrana, incarnata nella persona concreta del monarca.

La seconda filiera che congiunge il dispositivo della persona alla macchina teologico-politica è quella che da Locke porta a Kant. Se i riferimenti di Hegel sono i dogmi di Incarnazione e di Trinità, quello di Locke è l'idea di Giudizio Universale. Egli produce una desostanzializzazione del soggetto che ne fa, più che un sostrato o un composto, una funzione destinata a fissare l'identità individuale necessaria a riconoscere ciascuno responsabile dei propri pensieri e azioni. Ma ciò che conta, in relazione alla tesi qui avanzata, è che tale procedimento di attribuzione dell'identità personale non ne riduce lo sdoppiamento interno, trasferito dall'intercapedine che divide la persona dal corpo alla persona stessa, separata tra un io giudicante e un io giudicato. In tal senso l'attribuzione – «forense», come la definisce Locke – coincide con l'imputazione mediante la quale la persona risulta identificata in termini giuridici. Quando Kant sdoppia il soggetto in due ordini diversi e opposti, – quello, sensibile, delle cause efficienti e quello, intelligibile, dei fini, – sottoponendo il primo al comando del secondo, non fa che potenziare l'effetto binario del dispositivo. In base a esso la persona viene a costituire al medesimo tempo uno dei due poli e l'orizzonte dentro cui si rapportano. È essa a dirigere, in senso etico e razionale, la propria parte corporea, così ricondotta a una condizione di inferiorità ontologica.

Il terzo vettore del dispositivo della persona è costituito dalla concezione utilitaristica che da Mill perviene alla bioetica liberale di autori contemporanei quali Peter Singer e Hugo Engelhardt. Nella divisione, da loro enunciata, tra persone vere e proprie e semplici esponenti del genere *homo sapiens*, sembrano convergere,

potenziandosi a vicenda, le due linee precedenti. Sostenere che non tutti gli esseri umani sono persone e che le non-persone, o le semi-persone, sono nella piena disponibilità delle prime, titolari, nei loro confronti, anche del diritto di vita e di morte, è una prova ulteriore della lunghissima durata del dispositivo romano della *summa divisio*. Colpisce come a ogni tentativo di alzare il livello della personalizzazione corrisponda un effetto, inverso, di necessaria depersonalizzazione. Le considerazioni economiche sul costo del sostentamento materiale delle non-persone, in ordine alla scelta se lasciarle in vita o abbandonarle alla morte, possono essere considerate tanto un esito della prospettiva utilitaristica quanto una traccia della originaria declinazione *oikonomica* del dispositivo. Ma ciò che ancora più conta è la rilevanza attribuita al pensiero nella qualificazione personale dell'essere umano. Solo chi pensa può essere introdotto nel recinto sovrano della persona. In realtà tali autori non fanno che portare alle conclusioni ultime il presupposto metafisico di un'intera tradizione: come l'individuo è qualificato dal possesso del pensiero, così il pensiero è interamente chiuso nei limiti del soggetto individuale. È da esso che nasce l'attitudine a escludere dai confini personali la vita sprovvista, o non abbastanza provvista, di sostanza pensante. La condizione dell'infanzia, della vecchiaia o della malattia mentale diventa, in questo caso, la parte esclusa di una umanità definita dal carattere pensante dei suoi singoli membri.

3. Se l'inerenza del pensiero allo spazio individuale del soggetto costituisce l'epicentro del dispositivo teologico-politico della persona, non deve sorprendere che una filosofia dell'impersonale comporti una dislocazione del suo "posto". Non è del resto un caso che proprio su di questa la tradizione metafisica abbia aperto uno scontro frontale nei confronti di coloro che, nel corso del tempo e nei contesti più disparati, l'hanno praticata. Se c'è qualcosa che assimila autori perseguitati fino alla maledizione, all'esilio e alla morte, come Averroè, Bruno, Spinoza, ad altri a lungo isolati o fraintesi, come Schelling, Nietzsche, Bergson o Deleuze, è proprio una comune tendenza all'esteriorizzazione del pensiero rispetto all'interiorità della coscienza. Il rischio eversivo avvertito, certo non a torto, nelle

loro opere è che tale spostamento, sabotando il dispositivo della persona, finisca per far deragliare la macchina della teologia politica che lo sottende. Rispetto a tale pericolo – che intacca nel suo nucleo generativo l'intero ordine etico, giuridico e politico dominante – anche la disarticolazione, da essi attivata, tra gli ambiti della religione e della filosofia resta più un effetto che una causa. Averroè, Bruno e Spinoza, sia pure in forme diverse, separano la finalità della religione, rivolta alla coesione sociale, da quella della ricerca filosofica, tesa alla conoscenza della verità. Ma, se interrogato da un differente angolo di visuale, il loro atteggiamento “irreligioso” appare l'esito di un sommovimento teoretico ben più profondo, relativo alla posizione e al ruolo da essi attribuiti al pensiero.

Ciò che tutti loro hanno a vario titolo sostenuto è l'esteriorità di quest'ultimo rispetto a quel soggetto individuale cui la macchina teologico-politica invece lo vincola come al suo contenitore naturale. In realtà quanto oggi appare un'evidenza indiscutibile – l'appartenenza del pensiero a una singola coscienza di esso titolare – era tutt'altro che scontato per la concezione classica, in particolare nel suo versante aristotelico. Essa avrebbe considerato bizzarra l'idea di un pensiero chiuso nei confini di un soggetto o di una persona, qualsiasi significato si fosse assegnato a tali termini. Almeno fino a quando Agostino, riprendendo un tema platonico, avviò un'opera di interiorizzazione, portata a compimento prima da Locke e poi da Kant, il motore attivo del pensiero era situato in un circuito separato dall'ambito propriamente umano. È appunto questa concezione aristotelica, oscurata da secoli di filosofia personalista, che Averroè radicalizza nella tesi dell'unità e impersonalità del pensiero – in vario modo ripresa da un filone eterodosso situato ai margini della tradizione filosofica. Naturalmente che il pensiero non sia possesso, o qualità costitutiva, del soggetto personale non toglie che possa essere considerato l'attività più degna, e quasi divina, dell'uomo – qualcosa che questi può attingere solo oltrepassando le proprie facoltà naturali. Ma non ciò che lo rende tale, – uomo, – così da spingere nella sottoumanità colui che non pensa, che non ha iniziato a, o ha smesso di, pensare, come presume invece la tradizione che si è riconosciuta nella formulazione classica del *cogito*. Ciò che disattiva,

nel suo medesimo presupposto, il dispositivo della persona è l'idea – avanzata da questi autori – che la relazione tra pensiero e individuo non sia essenziale e permanente ma potenziale e contingente. Dire che l'uomo non è soggetto ma occasione, o tramite, del pensiero, significa chiedersi da un lato cosa egli è quando non pensa – perché infante, dimentico, dormiente o anche folle – e dall'altro che ne è di un pensiero allorché non è più, o non ancora, pensato.

La risposta che, all'origine di una filosofia dell'impersonale, Averroè ha fornito a queste domande, nel suo *Gran Commento* al *De anima* di Aristotele, è che, se il pensiero non è preliminarmente di nessuno, – se nessuno ne è padrone al punto da poterlo identificare a sé, – vuol dire che è di tutti. Che tutti possono pensare, anche se ciò non li pone in una condizione di superiorità, ontologica o metafisica, rispetto a coloro che non lo fanno. L'intelletto possibile, per lui, è una semplice potenzialità, una pura recettività, priva di qualsiasi prerogativa che non sia quella di rendere visibili gli oggetti illuminati dall'intelletto agente. Esso è il medio che mette in contatto le intelligenze celesti con la potenza immaginativa dell'uomo. In tal senso la separatezza del pensiero, teorizzata da Averroè, piuttosto che un principio escludente, va considerata una sorta di competenza cui ognuno può attingere, senza mai appropriarsene in modo definitivo. Naturalmente in una simile interpretazione, che spinge il testo aristotelico ai confini della intelligibilità, è facile cogliere riferimenti, argomenti, implicazioni irriducibili al nostro lessico, perché radicati in un universo pre-copernicano ormai incapace di parlarci. E tuttavia, per chi lo legga dal punto di vista di un'alternativa radicale al regime di sapere che si è affermato nella modernità, resta l'impressione che il *Commento* di Averroè apra una strada troppo presto abbandonata. Come del resto hanno intuito per primi i suoi più accesi avversari – da Tommaso a Leibniz – esso contiene un principio potenzialmente sovversivo per l'ordine fondato sul rapporto teologico-politico tra trascendenza della legge e imputabilità dell'individuo. La piena padronanza del pensiero, da parte del singolo uomo, piuttosto che dell'autonomia, ha costituito il presupposto noetico della sua soggezione a un ordine giuridico sempre in grado di imputargli la responsabilità dei suoi atti. Ma ciò

che, forse ancor prima, il principio dell'impersonalità del pensiero revoca in causa è quell'insieme di soglie escludenti che tagliano il genere umano secondo zone sovrapposte in base alla quantità di ragione a esse attribuita. A partire dalla linea infrangibile che separa i titolari del pensiero da quelli incapaci di vera attività speculativa e perciò sottomessi al comando dei primi. Vedere nell'intelligenza non una proprietà di alcuni a detrimento di altri ma una risorsa di tutti, attraverso la quale è possibile transitare senza appropriarsene, significa assegnarle una potenza collettiva che soltanto la specie umana nel suo complesso può pienamente attualizzare.

Nonostante il mutamento radicale di orizzonte, legato a contesti disomogenei come quello italiano del XVI secolo e quello, olandese, del XVII, Bruno e Spinoza sferrano un attacco alla tradizione metafisica paragonabile a quello mosso da Averroè. Ciò che li avvicina, lungo una linea spezzata e discontinua, è la comune critica al dispositivo della persona, individuato da essi come il perno di rotazione della macchina teologico-politica. Al fondo dell'aspra polemica di Bruno rispetto ai dogmi della Trinità e dell'Incarnazione, così come di quella spinoziana verso il Dio-Persona, vi è, infatti, il più fermo rifiuto del dualismo tra una sostanza corporea e un'altra, spirituale, a essa sovraordinata. Anche in questo caso il posto del pensiero assume un particolare rilievo strategico. Che nell'opera di Bruno e di Spinoza esso non sia più separato, come nella concezione di Averroè, non significa che venga meno il suo carattere impersonale. Nel caso di Bruno questo è conseguente al doppio rapporto che vincola la coscienza individuale alla falda corporea in cui è inestricabilmente inserita e al genere umano nel suo complesso, così riavvicinato alle altre specie viventi. In quello di Spinoza è l'esito dell'identificazione di un Dio privo degli attributi personali del sovrano con l'ordine razionale delle cose. In tal modo soggetto e oggetto di pensiero si sovrappongono in uno stesso plesso che fa dell'uno lo specchio dell'altro. Mai come nel suo caso il regime del Due, piuttosto che moltiplicato nella triadicità delle persone divine, è riassorbito nell'unicità della sostanza. Tutt'altro che produzione di soggetti particolari, le idee sono espressione di un'intelligenza umana costituita dall'interazione delle singole menti nell'unità del cervello

sociale. In che misura questo sia riconducibile a una figura politica collettiva, diversa tanto dal popolo quanto da un insieme di individui collegati dal potere sovrano, resta questione aperta. Quello che è certo è la connessione intrinseca che, nel sistema di Spinoza, lega il carattere impersonale del pensiero al primo squarcio aperto nel fianco della macchina teologico-politica.

Perciò gli autori che gli succedono – da Schelling a Deleuze – prendono le mosse dal testo spinoziano. Certo, con attitudini e intendimenti diversi. In Schelling le categorie di «estasi della ragione» e di «indifferenza dell'Inizio» scavano all'interno della soggettività un varco critico che la espone al suo rovescio in una sorta di indistinzione tra personalizzazione e spersonalizzazione. Tale movimento destituente investe alla fine anche il pensiero – diviso tra un sapere oggettivante destinato al fallimento e una sapienza delocalizzata che non trova posto né nell'uomo né in Dio, perché irriducibile a una forma personale. Ponendo il pensiero contro se stesso, Schelling apre un'orbita di discorso percorsa compiutamente da Nietzsche. Anche per questi esso si divarica in due strati differenti e contrastanti – il primo, di carattere individuale, bloccato in una logica immunitaria e il secondo, libero da confini predefiniti, capace di ricollegarsi alle sorgenti profonde della vita. All'origine di tale passaggio vi è un mutamento di registro destinato a sfondare il lessico teologico-politico. Si tratta di quella procedura genealogica che, attivando un sapere critico dell'origine, decostruisce in radice la pretesa antecedenza della teologia sulla politica e in generale ogni ordine lineare di successione. All'inizio non c'è altro che lo scontro inesaurito tra forze attive e reattive che, nel loro antagonismo, costituiscono la volontà di potenza. In questo modo, riconoscendo nelle forze reattive null'altro che la maschera di quelle attive, Nietzsche penetra per la prima volta in quella macchinazione collegata da Heidegger alla storia della metafisica. Negando l'affermazione espressa dalle forze attive, quelle reattive – la più influente delle quali è appunto la teologia politica cristiana – affermano la negazione, secondo quel principio dell'inclusione escludente che fa dell'Uno l'immagine contraffatta del Due.

Il primato dell'affermazione sulla negazione, conseguente

all'adozione del paradigma genealogico, è il punto di partenza sia di Bergson sia di Deleuze. Che in entrambi la presa di distanza dal dispositivo teologico-politico passi per la critica della categoria di soggetto – e dunque anche di oggetto, a essa speculare – è la conferma del nodo insolubile che stringe la semantica della persona alla macchina della teologia politica. In Bergson il più netto punto di rottura con il lessico soggettivistico è costituito dall'analisi della percezione, scollata dalla coscienza e perfino dal corpo del soggetto e radicata nel sostrato impersonale della realtà. Cosa leghi questa esteriorizzazione della percezione alla critica del dispositivo deformante che sostituisce le categorie dello spazio a quelle del tempo è evidente. Attribuire a noi stessi ciò che non ci appartiene vuol dire fissare alla coscienza il processo costituente di cui essa non è certo origine ma esito di volta in volta modificabile. Questo scambio – tra origine e fine, causa ed effetto, spazio e tempo – è il risultato di uno schema dicotomico che spezza il reale in due falde rivolte al reciproco padroneggiamento. A tale dualismo Bergson non oppone l'omogeneità dell'indifferenziato ma la molteplicità della differenza. Dire che la realtà è divisa in due zone, una delle quali abitata dalla differenza, non significa sovraordinarla all'altra ma renderla differente anche da se stessa, in un flusso inarrestabile che apre ogni realtà alla possibilità del suo superamento.

Tutte le categorie elaborate da Nietzsche e Bergson in contrasto al modello teologico-politico – affermazione contro negazione, differenza contro ripetizione, divenire contro essere – tornano in Deleuze potenziate nella loro carica decostruttiva. È quanto egli intende per piano d'immanenza – inteso come qualcosa non di contrario alla trascendenza ma che sfugga anche a quest'ultima dicotomia metafisica. Se l'immanenza si opponesse alla trascendenza dall'esterno, verrebbe inevitabilmente risucchiata nel vuoto di questa. Perciò tutti i concetti creati da Deleuze sono comprensivi, per differenza, del loro apparente contrario. Ma se è così, la stessa percezione della macchina teologico-politica è destinata a mutare. Non solo perché, nella sua configurazione capitalistica, mette allo scoperto la propria nervatura *oikonomica*, interrompendone l'effetto di nascondimento. Ma anche perché, nell'unicità dell'essere, essa si

rivela interna a un'altra macchina, piú comprensiva, corrispondente alla potenza dirompente della vita. Ciò non vuol dire che vengano meno i conflitti che tagliano la realtà contemporanea con una forza proporzionale al carattere politico della teologia economica ed economico della teologia politica. Quello che Deleuze per la prima volta coglie con assoluta chiarezza è che la macchina non può essere attaccata dall'esterno dal momento che, nel piano di immanenza, non esiste alcun esterno. Quello che è possibile, e necessario, fare è puntare a quella che, con un termine volutamente teologico, Deleuze definisce una «conversione» del dispositivo nel suo contrario. Questo è, del resto, il destino di un pensiero dell'impersonale – non opporsi frontalmente a ciò che una lunga tradizione ha definito persona, o anche soggetto, ma farlo ruotare sui suoi cardini fino a disattivarne la potenza escludente. Perfino la nozione di “debito”, accampata nel cuore della teologia economica, può essere interpretata come ciò che la porta, infine, a esaurimento. Laddove, come nella situazione contemporanea, tutti sono indebitati, viene meno la stessa categoria di credito. Certo, tale passaggio, che ribalta la violenza del debito nella solidarietà di un *munus* condiviso, non è automatico. Non può essere che l'esito di un conflitto contro l'ordine teologico-politico che unifica il mondo nella forma della sua divisione. Perché possa estinguersi, il debito non va ripagato ma ricondotto da una dimensione economica a uno statuto ontologico – a ciò che ciascuno deve da sempre a ogni altro. In questo modo soltanto l'assunzione del debito comune può coincidere con la sua remissione. La figura biblica della liberazione da tutti i debiti, non piú confinata nell'anno sabbatico, può diventare lo specchio, filosofico e politico, in cui la teologia politica intravede la possibilità inaudita del proprio disfacimento.

Passaggio *Gestell*

È singolare che nella rivisitazione storico-concettuale del paradigma di “dispositivo” – come si è sviluppata negli ultimi venticinque anni, a partire dal saggio di Deleuze su Foucault¹ – il rapporto tra quest’ultimo e Heidegger sia rimasto un po’ in ombra rispetto ad altri rimandi, pure rilevanti, come quello alla *Positivität* hegeliana². Ciò è dovuto, oltre che alla difformità linguistica dei due autori, alla circostanza che, almeno a partire dalla cosiddetta “svolta”, Heidegger imbocca una strada sempre più lontana dalla prospettiva genealogica intrapresa, successivamente, da Foucault soprattutto sulla scorta di Nietzsche. Anche il tema heideggeriano della tecnica, in sé non incompatibile con le ricerche foucaultiane sull’implicazione tra sapere e potere e sui processi di soggettivazione³, assume a un certo momento una inflessione onto-teologica in traducibile nel registro lessicale di Foucault. La conferenza tenuta da Heidegger a Monaco nel 1953 con il titolo *La questione della tecnica* è espressiva di questo slittamento che sposta l’attenzione dell’autore dalla semantica del «pericolo», rappresentato dall’apparato tecnico, a quella di ciò che, dal suo interno, «salva» in una modalità che non ci è dato pienamente conoscere. Se riferita a «ciò che salva» (*das Rettende*), la tecnica non costituisce solo una forza che si impone provocando ma anche una forma di produzione, o di presentazione, che appartiene alla sfera del disvelamento, e dunque della verità. Al centro di questi significati, sovrapposti e divergenti, è il termine *Gestell*, derivato dall’unione del prefisso *Ge*, indicante una modalità collettiva, con il verbo *stellen*, corrispondente all’italiano «porre». Proprio dal gioco incrociato dei suoi derivati – come *vor-stellen* (rappresentare), *herstellen* (produrre), *be-stellen* (ordinare), *nach-stellen* (insidiare) –

Heidegger desume la portata duplice, negativa e affermativa, della tecnica. Se lo *stellen*, nel senso dell'ordinare-impiegare, rischia di occludere il processo di disvelamento, nel senso del produrre-creare, riconducibile alla *poiesis* greca, custodisce la dignità dell'uomo. «L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva – conclude Heidegger – si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano (*das Verborgene*) della loro vicinanza»⁴.

Ciò vuol dire che Heidegger perda di vista la questione del dispositivo e tutto ciò cui essa rimanda? Le cose non stanno affatto così. Intanto un passo della stessa conferenza lo chiama direttamente in causa, laddove è detto che «la totalità di questi dispositivi è la tecnica. Essa stessa è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*»⁵. Ma un'affinità di ispirazione con gli intendimenti di Foucault è riconoscibile ancora di più in una conferenza precedente, tenuta a Brema nel 1949, in cui la successiva svolta salvifica, pure annunciata, resta trattenuta. In essa il tema del *Gestell* diventa talmente centrale da occupare tutto il discorso, fornendogli finanche il titolo. La sua traduzione italiana più consueta è «impianto». Già Vattimo, tuttavia, dovette considerarla non del tutto congrua, tanto da preferire l'espressione, non solo più carica ma anche etimologicamente più confacente al «porre» di *stellen*, di «imposizione». Ancora più avanti si è spinto il traduttore francese che di recente, in un orizzonte ormai segnato dal lessico foucaultiano, titola direttamente *Le dispositif*⁶. È una forzatura o si tratta della scelta più adeguata? Se compariamo i caratteri assegnati al *Gestell* a quanto precedentemente Heidegger aveva voluto intendere con l'espressione *Machenschaft*, tradotta con «macchinazione», il significato d'insieme che ne emerge appare assai vicino a quel che troviamo nella macchina della teologia politica e, più in particolare, nel dispositivo della persona.

La prima connotazione del *Gestell* è la sua inafferrabilità. Come per la teologia politica, essa ha a che fare non tanto con un elemento interno, sottratto alla nostra vista, quanto con l'estensione del suo orizzonte, coincidente con quello della realtà in cui si iscrive, e dunque privo di determinazioni qualificanti. Già il tema di esordio della conferenza, costituito dalla perdita simultanea della lontananza

e della vicinanza, rinvia a una implosione della dimensione spaziale. Non essendovi più significativa distanza tra un luogo e l'altro, – in seguito allo sviluppo tecnico delle comunicazioni, – lontananza e vicinanza perdono qualsiasi rilievo, sovrapponendosi in una equivalenza indifferenziata. La stessa definizione di *Gestell*, nella sua assoluta generalità, ha l'aspetto di una non-definizione: «La parola *Ge-Stell* ora non nomina più un singolo oggetto isolato, tipo uno scaffale di libri o un pozzo a carrucola, e nemmeno qualcosa di stabile della risorsa ordinata. *Ge-Stell*, “impianto”, nomina il da sé raccolto universale ordinare la completa ordinabilità di ciò che è presente nella sua interezza»⁷. Nulla sfugge alla sua presa includente, che si estende all'intera realtà. Ma, comprendendo tutto ciò che esiste, – elementi naturali, artefatti, animali, uomini, – il *Gestell* stesso non può essere compreso, si sottrae a ogni presa, appunto perché manca un punto a esso esterno da cui poterlo afferrare. Essendo il contenente universale, non può essere contenuto da null'altro: «Nel suo porre, l'impianto è universale. Esso riguarda tutto ciò che è presente; tutto, non solo nella sua somma e successione, bensì tutto nella misura in cui ciascun ente-presente, in quanto tale, è posto nel suo sussistere in base all'ordinare»⁸. Simile in questo alla struttura generale del diritto, il *Gestell* è puro apparato formale – non ha oggetti diversi dal suo meccanismo ordinativo. Esso non fa che conformare il reale alla sua forma presupposta. Da qui il carattere circolare di una procedura che adegua ogni cosa a un'esigenza di ordine, a sua volta ordinata nella figura della mera ordinabilità. In questo circuito chiuso non vi può essere nessuna finalità ulteriore a quella prefissata: «Dove sbocca da ultimo la catena di un simile ordinare? Essa non sbocca in nulla, giacché l'ordinare non produce nulla che possa e a cui sia lecito avere una presenza per sé al di fuori del porre. (...) Solo all'interno l'ordinabile ha la sua sussistenza»⁹. Il passo collega la circolarità del *Gestell* alla compiuta interiorizzazione di ciò che ingloba – e cioè dell'intera realtà. Se tutto ciò che esiste risulta interno alla macchina, in una modalità esclusiva dello stesso “fuori”, vuol dire che essa coincide con il mondo, come del resto lo stesso autore non esita ad affermare in un'altra conferenza, tenuta, sempre a Brema, nello stesso anno: «Il mondo e l'impianto sono lo

Stesso»¹⁰. Anche se Heidegger precisa che lo sono in maniera differente, – mentre il mondo è la salvaguardia dell'essenza dell'essere, l'impianto è la sua compiuta dimenticanza, – tale differenza attiene al rapporto con l'essere, non all'ampiezza, coincidente, dei loro orizzonti: «L'essenza della tecnica è chiamata con lo strano nome di *Ge-Stell* proprio perché tale essenza non è niente di meno che l'essere stesso»¹¹.

Appunto al fraintendimento di questa coincidenza si lega la seconda caratteristica del *Gestell*: «L'essenza della tecnica è l'impianto. L'essenza dell'impianto è il pericolo. L'essere è nella sua essenza il pericolo di se stesso»¹². Qual è questo pericolo? Derivando direttamente dall'essere, esso non ha un contenuto specifico, diverso dalla sua intrinseca pericolosità. Come accade nel regime teologico-politico per il dispositivo della persona, il rischio maggiore è quello di sottovalutarne l'effetto impositivo – di non avvertire la minaccia che comporta: «Da questo punto di vista l'aspetto più pericoloso del pericolo consiste nel fatto che esso si cela come quel pericolo che è. Dando la caccia all'essenza dell'essere, l'impianto occulta il suo essenziale carattere di pericolo»¹³. Ciò che nasconde, agli occhi degli uomini, il pericolo predominante, perché costitutivo dell'essere, sono i rischi minori che affollano la loro vita, rendendoli ciechi di fronte a esso. Quello che gli uomini non vedono, o vedono in termini rovesciati, è la propria posizione nei confronti del *Gestell*. A riflettersi capovolto nel loro sguardo è la loro relazione con il dispositivo – che essi immaginano di governare, gestire, orientare, mentre in realtà ne sono governati, gestiti e orientati in funzione di una logica sfuggente alla loro possibilità di comprensione. Heidegger sottolinea il carattere necessario di questa incomprensione. Che gli uomini si sentano soggetti, e beneficiari, della macchina «è addirittura inevitabile. Nondimeno, essa rimane una mera parvenza»¹⁴. Non soltanto perché rovescia l'effettivo rapporto di forze che si instaura all'interno del dispositivo, ma perché questo non mira a un qualche guadagno bensì all'ordinabilità in quanto tale. Nella sua grammatica ogni ordinabile è rivolto all'ordine successivo in una logica ordinativa che non deborda mai dai confini dell'ordinazione. Così colui che ordina – o ritiene di farlo – è già ordinato, o impiegato, in una forma

a lui sovraordinata. All'interno di quest'orizzonte non è possibile rompere la catena di presupposizioni che neutralizza in via preliminare tutto ciò che potrebbe manometterla. La macchina non può neanche essere spenta, perché perfino l'operazione di spegnimento è funzione del meccanismo che la mette in moto. Come l'uomo è già interno alla macchina che crede di costruire, così questa deriva dall'essenza della tecnica che fin dall'inizio ne orienta la produzione.

Tuttavia – e arriviamo così all'ultimo carattere del *Gestell* – la potenza inclusiva della macchina, rispetto a tutto quanto si pone all'esterno, si esprime attraverso l'esclusione di una sua parte interna. Più che di «parte», anzi, Heidegger, con un'opzione semantica assai intensa, parla di «pezzo» (*Stück*) – dal momento che «la parte si spartisce con altre parti nell'intero, prende parte all'intero e gli appartiene. Invece il pezzo è separato, e lo è in quanto pezzo che è addirittura segregato dagli altri pezzi»¹⁵. Nel cuore dell'unificazione – «l'ordinare mira a una sola cosa, *versus unum*, cioè a porre come risorsa *l'Uno intero (das Eine Ganze)* di ciò che è presente»¹⁶ – torna a stagliarsi il segno del Due. L'Uno, anziché dalla integrazione delle sue parti, è prodotto dalla separazione dei suoi pezzi. La macchina funziona per selezione escludente di ciò che ingloba. Perché non si tratta della delimitazione nei confronti dei luoghi arcaici che precedono l'avvento della tecnica, come l'arcolaio e il mulino ad acqua – i quali, a partire da un certo momento, scompaiono da soli. Ma di una estromissione che, facendo tutt'uno con la raccolta, passa per linee interne alla stessa sfera del dispositivo. «L'impianto è accumulo (*Geraff*). Tuttavia, – precisa Heidegger, – questo accumulare non si limita mai ad ammassare le risorse sussistenti, anzi trascina costantemente via l'ordinato entro il corso circolare dell'ordinabilità, al cui interno l'una cosa pone l'altra: l'una spinge fuori l'altra, fuori però nel “via di qui” (*in das Hinweg*) dell'ordinare»¹⁷. Ciò su cui va puntata l'attenzione è il nesso che stringe in un unico movimento di inclusione escludente il «porre una cosa» e lo «spingere fuori». Non si tratta della eliminazione di una cosa che non serve più per fare posto a un'altra – pure funzionale all'incremento qualitativo della merce. Ma del fatto che qualsiasi cosa

è posta, anziché nella forma della sua conservazione, in quella della sua immediata disponibilità all'uso da parte di altri. Così, diversamente da ciò che è prodotto per sé, «i trattori e le automobili sono immessi sul mercato (*herausgebracht*), sfornati in serie, pezzo per pezzo»¹⁸. In questo senso anche gli oggetti interi, come appunto una vettura o un televisore, sono «pezzi di riserva» (*Bestand-Stück*), accatastati dalla macchina nella riserva dell'ordinabile. Dove per «riserva» bisogna intendere precisamente un fuori che sta dentro, un oggetto sfornato per essere venduto e consumato. Una sorta di oggetto spettrale, in qualche modo morto prima ancora di nascere. Heidegger, che, pur dicendolo «raccapricciante», aveva già incluso tra i significati del *Gestell* quello di scheletro¹⁹, conclude che se si volessero mettere insieme i pezzi di riserva «ne deriverebbe una specie di cimitero delle automobili»²⁰.

Ma l'elemento decisivo, che riconduce direttamente al dispositivo di Foucault, è ancora un altro – e cioè l'inclusione, all'interno dei «pezzi di riserva», anche degli uomini. Dopo aver rapidamente annesso gli animali, – fatti normalmente a pezzi, – Heidegger estende la qualifica di oggetti rimpiazzabili anche agli uomini, subordinati alla macchina che essi stessi costruiscono e manovrano. Benché appartengano a questa in maniera diversa dai materiali di cui è costituita, ciò non toglie che ne facciano parte. Come i pezzi prodotti, anch'essi sono intercambiabili e dunque rimpiazzabili a piacimento – al punto che precisamente a tale intercambiabilità rimandano le qualifiche, senza altre connotazioni, di «impiegato» e di «funzionario». È anzi proprio la loro diversità dalla semplice cosa a porre gli uomini sulla soglia che articola, separandoli, l'umano e il disumano in una forma ben più inquietante di quella che riguarda le macchine: «L'uomo non si trasformerà mai in macchina, – precisa Heidegger con accenti insolitamente carichi. – Certo, questo inumano che mantiene ancora il carattere dell'umanità è più inquietante, poiché più malvagio e funesto di un uomo che fosse soltanto macchina»²¹. Tale condizione – l'essere situati sul taglio che articola dentro e fuori, facendo dell'uno funzione dell'altro – non concerne soltanto gli operatori della macchina ma anche i suoi innumerevoli fruitori e infine la totalità degli esseri umani, tutti in

qualche modo interni al dispositivo. Qui Heidegger lambisce da vicino la dialettica tra soggettivazione e assoggettamento poi teorizzata da Foucault. Il motivo per il quale gli uomini non possono sottrarsi al dispositivo che li comprende, mettendoli fuori di sé, non è il fatto che essi manchino di soggettività. Ciò che li lega, assai più irreparabilmente, a esso, è il fatto che solamente in quel legame, ormai interiorizzato, essi diventano soggetti. È perciò che non possono né sfuggirgli né rimuoverlo in quanto tale. «Proviamo un po' a ipotizzare – argomenta Heidegger, prendendo ad esempio il prototipo dei moderni dispositivi – l'improbabile caso di un dirigente della radio che si pronunciasse a favore della sua abolizione: egli sarebbe immediatamente destituito, giacché è ciò che è soltanto in quanto è colui che è posto lì (*der Gestellte*) da una risorsa nell'impianto dell'ordinazione del pubblico»²². Ciò da cui sarebbe destituito, ben più che un impiego, è la sua stessa personalità di soggetto – e cioè quell'insieme di disposizioni che riempiono la sua vita svuotandola di significato: «Ipotizziamo di nuovo il caso, ancora più improbabile, che d'improvviso, ovunque sulla terra, svanissero da ogni ambiente gli apparecchi radiofonici: chi potrebbe immaginare lo sgomento, la noia e la vuotezza che assalirebbero di colpo gli uomini, stravolgendo da cima a fondo la loro vita quotidiana?»²³.

¹ Cfr. G. DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris 2003; trad. it. *Che cos'è un dispositivo*, in *Due regimi di folli e altri scritti*, a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Torino 2010, pp. 279-87.

² Cfr. in particolare G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, Roma 2006, pp. 8 sgg.

³ Sulla relazione tra i due paradigmi, in merito alla questione della tecnica, vedi T. CAMPBELL, *Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis 2011.

⁴ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ In «Po&sie», n. 115 (2006), pp. 9-31 (traduzione di S. Jollivet).

⁷ M. HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a. M. 1994; trad. it. *L'impianto*, in *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Milano 2002, p. 55.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Die Gefahr*; trad. it. *Il pericolo*, in *Conferenze di Brema e di Friburgo cit.*, p. 79.

¹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹² *Ibid.*, p. 81.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ HEIDEGGER, *L'impianto cit.*, p. 52.

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ HEIDEGGER, *La questione della tecnica cit.*, p. 15.

²⁰ ID., *L'impianto cit.*, p. 59.

²¹ HEIDEGGER, *L'impianto cit.*, p. 61.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 62.

Capitolo primo

La macchinazione

1. Perché aprire un libro sulla teologia politica con Heidegger? Perché chiamare in causa uno dei pochi pensatori del Novecento che non ha mai fatto uso esplicito del concetto, situandosi intenzionalmente ai suoi margini? Il motivo di fondo di questa opzione sta proprio in tale eccentricità. Per afferrare il nucleo di una categoria così sfuggente¹ è necessario porsi al suo esterno. Appunto qui sta la difficoltà della ricerca – che non è quella di penetrare in un lessico da lungo tempo già nostro ma piuttosto di fuoriuscirne, sottraendosi alla sua presa assorbente. Prima ancora delle nostre categorie concettuali, infatti, l'intera trama linguistica di cui esse sono innervate ha una profonda connotazione teologico-politica. Naturalmente espressa in forma secolarizzata ma proprio perciò ancor meno decifrabile. Lo stesso paradigma di secolarizzazione ne è traversato da parte a parte. Esso non fa che attestare la permanenza del linguaggio teologico-politico nell'epoca della sua apparente scomparsa. Quindi, contrariamente a quanto si può pensare, tale paradigma non consente di attivare una prospettiva critica nei confronti della teologia politica. È proprio esso, anzi, che in più di un'occasione ha impedito di coglierne il significato più riposto. Che pressoché tutti gli interpreti novecenteschi lo abbiano adoperato come chiave d'ingresso nel recinto teologico-politico non è estraneo al punto cieco cui sono alla fine pervenuti. Lo strumento che essi usavano era il meno adatto a fare luce sulla connessione tra teologia e politica, perché a essa inevitabilmente interno. Continuare a riproporlo in quanto tale non ha consentito di riconoscerne l'effetto prevalente – vale a dire quello, intrinsecamente contraddittorio, di

oscurare quanto prometteva di illuminare.

È precisamente quel che sostiene Heidegger in maniera esplicita: «Per quel che riguarda l'aspetto decisivo – così egli si esprime nel saggio sul nichilismo europeo – parlare di “secolarizzazione” è uno sconsiderato fuorviamento»². Una categoria, considerata dal pensiero novecentesco centrale per l'interpretazione non solo della teologia politica ma dell'intera storia moderna³, è adesso congedata con una nettezza che può sorprendere. Ma anche più degno di nota è il fatto che tale presa di distanza dal paradigma di secolarizzazione non attenga al suo effetto omologante rispetto alla specificità del Moderno. Al contrario, Heidegger sottolinea la relazione che stringe quest'ultimo al cristianesimo. I due mondi concettuali rimandano l'uno all'altro in un nesso che non è possibile spezzare perché costitutivo di entrambi: «Questa storia dell'umanità moderna (...) è *indirettamente* preparata dall'uomo cristiano orientato alla *certezza* della salvezza. Per questo è possibile interpretare singoli fenomeni dell'età moderna come “secolarizzazione” del cristianesimo»⁴. Vero è che, mentre l'uomo cristiano mira alla salvezza dell'anima, quello moderno punta ad assicurare il proprio destino terreno. E tuttavia, pur se in contrasto tra loro, entrambi sono mossi da un'esigenza di “assicurazione” che rende i loro atteggiamenti complementari. Certo, l'individuo moderno sostituisce alla richiesta di salvezza ultraterrena quella, mondana, di autonomia, «ma la modalità di una tale trasformazione implica che quest'ultima si svolga ancora per molti aspetti nel “linguaggio” e nelle rappresentazioni di ciò che nella trasformazione viene abbandonato»⁵.

Fino a questo momento, tuttavia, il motivo del drastico rifiuto del paradigma di secolarizzazione resta ancora coperto. Per quanto diversi, e anche opposti nella loro sintassi concettuale, i due universi – cristiano e moderno – restano interni a uno stesso orizzonte, definito appunto dalla loro relazione contrastiva. Solo a un certo punto, subito dopo l'enunciazione del proprio diniego, Heidegger mette in campo il proprio argomento più forte. Parlare di secolarizzazione è inadeguato perché «alla “mondanizzazione” appartiene già un mondo in direzione del quale e nel quale si

mondanizza»⁶. Ciò che, relativamente ai concetti di secolarizzazione (*Säkularisierung*) e di mondanizzazione (*Verweltlichung*), richiama l'attenzione critica di Heidegger è il fatto che entrambi presuppongono, senza averle elaborate, le idee di “secolo” e di “mondo”. In assenza di una preliminare interrogazione su di esse, l'uso delle categorie che ne derivano resta non solo illegittimo ma esposto a un'inversione di senso che ne deforma il significato. Ciò che condanna il teorema della secolarizzazione alla ineffettualità non è tanto il suo esito ermeneutico ma la sua dipendenza da qualcosa di cui non è in grado di rendere ragione. Dire che il cristianesimo genera il mondo moderno, o che questo nasce da quello, non serve se prima non si penetra lo sfondo metafisico che li caratterizza entrambi. Di cosa si tratta? Cosa implica, senza mostrarlo, il concetto di secolarizzazione? O, ancora meglio, cosa esso tiene celato, pur oggettivamente scaturendone?

Per rispondere a queste domande occorre passare dal *Nietzsche* ai *Beiträge zur Philosophie*, e in particolare alla sezione II, sulla «Risonanza», in cui Heidegger sembra aprire un nuovo angolo di visuale rispetto alle osservazioni precedenti. A essere adesso decostruito è il concetto di «disincanto» (*Entzauberung*) che, almeno nell'apparato categoriale di Weber, ha una funzione analoga a quella giocata dalla categoria di mondanizzazione: «Si è soliti – argomenta Heidegger – chiamare l'epoca della “civilizzazione” epoca del *disincanto*, e sembra che ciò sia senz'altro connesso con la completa assenza di domande. È tuttavia il contrario. Si deve solo sapere da dove provenga l'incanto»⁷. Come per cogliere il significato della mondanizzazione bisogna interrogare l'idea di mondo, così per intendere in profondità, e cioè nella sua genesi, il disincanto, bisogna risalire al concetto, a esso logicamente presupposto, di incanto. Ma, a sua volta, l'incanto, piú che una causa prima, appare esso stesso il prodotto di qualcosa, ancora precedente, da cui l'intera catena delle significazioni si genera come da una struttura preoriginaria. Il nome che Heidegger le assegna è quello, enigmatico, di «macchinazione» (*Machenschaft*), presente già nella conclusione del saggio sul nichilismo. Si direbbe che con tale riferimento egli intenda sottoporre il paradigma di secolarizzazione a un radicale

spostamento dei suoi rapporti interni. Ciò che comunque è rifiutato è l'idea di un processo lineare e consecutivo che conduca dall'incanto al disincanto – o, altrimenti, che scivoli, senza soluzione di continuità, dall'ambito teologico a quello politico. Per afferrare la loro relazione il concetto di secolarizzazione risulta insufficiente, e anche fuorviante, perché tende a situare lungo una stessa linea di scorrimento lessici e regimi che vanno invece riconosciuti nel loro intreccio antinomico. Come il rapporto tra cristianesimo e modernità, così quello tra teologia e politica si costituisce in uno spazio metafisico che condiziona il significato di entrambe.

Ma il riferimento alla «macchinazione» contiene qualcosa di più che, forse anche al di là delle intenzioni dell'autore, ci consente di fare un passo avanti nella nostra indagine sul funzionamento del dispositivo teologico-politico. Intanto va osservato che il suo primo ruolo è quello di nascondere ciò che produce. Più che riferirsi al disincanto, la macchinazione ha a che fare con un effetto, contrario, di «incantamento» (*Bezauberung*) o «stregamento». L'incanto – sostiene Heidegger – nasce «dallo sconfinato dominio della macchinazione. Se questa giunge al dominio finale e penetra ovunque, allora non ci sono più le condizioni per avvertire ancora espressamente l'incanto e per opporvisi»⁸. È il passaggio decisivo del ragionamento. Che la macchinazione «stregghi», significa non solo che essa produce l'incanto ma che, nello stesso tempo, nasconde il vincolo originario che lo lega, in un nodo metafisico, al disincanto. Come ogni demitizzazione nei confronti del mito, il preteso disincanto non solo non libera dall'incanto della macchinazione ma sta al suo interno come una reazione di superficie che rafforza ciò cui intende contrapporsi. Ma, allora, se l'intreccio di incanto e disincanto è l'effetto stesso della macchinazione, come interpretare quest'ultima? Cosa il suo doppio fondo custodisce? E, soprattutto, come connetterla al dispositivo della teologia politica?

Cominciamo col dire che, benché denominata «mala-essenza»⁹, la sua definizione è spogliata da Heidegger di ogni tono valutativo, per essere ricondotta a una pura procedura – che è appunto quella di potenziare un fenomeno attraverso il suo apparente opposto. Più di altre connotazioni, ciò che in particolare la caratterizza è l'effetto di

rafforzamento di un'entità attraverso la produzione del suo contrario. A tale funzione appaiono collegate le tre «leggi» che la qualificano. Intanto quanto più si sviluppa, nel transito dal Medioevo all'età moderna, tanto più essa si nasconde – nell'un caso dietro le categorie di *ordo* e di *analogia entis*, nell'altro dietro quella di obiettività scientifica. Inoltre «quanto più decisamente la macchinazione si cela nel modo che si è detto, tanto più essa spinge verso il predominio di ciò che per essenza sembra opporlesi eppure ha un'essenza identica alla sua, vale a dire l'*esperienza vissuta*»¹⁰. Infine, appena questa si presenta come il criterio di misura della verità, la macchinazione diventa irriconoscibile. I due poli intorno al quale il discorso di Heidegger sembra fissarsi sono quelli dell'artificio e dell'esperienza vissuta, assunti nell'effetto di nascondimento che ciascuno produce sulla realtà dell'altro. Esso a sua volta è l'esito, e insieme la causa, di una falsa comparabilità cui il filosofo assegna la denominazione di «incatenamento»: «Che cosa significa *macchinazione*? Ciò che è rilasciato nel proprio incatenamento. Quali catene? Lo schema della generale e calcolabile spiegabilità tramite cui qualsiasi cosa è ugualmente resa comparabile con qualsiasi altra e diventa del tutto estranea a se stessa»¹¹. Non solo la macchinazione si nasconde avvolgendosi nella falsa evidenza del proprio contrario ma immette nel suo oggetto un elemento di estraneazione che lo separa da se stesso assimilandolo al suo opposto.

Da questo lato, pur senza confondere semantiche eterogenee, si può notare come, in tale procedura di nascondimento e di separazione, la macchinazione abbia qualcosa in comune con quanto Michel Foucault intenderà più tardi con il concetto di «dispositivo» – del resto anche etimologicamente legato a quel *Ge-Stell* che affianca, in Heidegger, il termine *Machenschaft*. Se si tengono presenti le tre leggi prima richiamate, l'analogia con i dispositivi foucaultiani risulta ancora più marcata. Anche questi, come la macchinazione heideggeriana, non dichiarano mai completamente la propria funzione – celando il proprio effetto reale dietro scopi apparentemente opposti. E anche essi investono l'esperienza vissuta in una modalità che la separa da se stessa, incatenandola al suo contrario. Lo stesso Heidegger aveva, del resto, connesso la

macchinazione alla costituzione di «apparati» che, come i dispositivi di Foucault, condizionano i comportamenti degli uomini in una maniera il cui senso sfugge loro. Egli si riferisce a essi a proposito di una scienza che va indagata «fin negli apparati e negli istituti (...) che appartengono necessariamente alla sua essenza di macchinazione»¹². La prestazione comune della macchinazione heideggeriana e dei dispositivi foucaultiani è, insomma, la produzione di qualcosa destinata ad assoggettare l'esistenza attraverso la sua separazione da se stessa. Proprio qui si radica quel dominio tecnico che situa i soggetti nella trama di un ordine cui essi non possono sfuggire perché è appunto essa a renderli tali. Come osserva altrove Heidegger, se analizziamo i dispositivi della radio e del cinema, l'addetto alla loro installazione, così come lo spettatore, è «ingabbiato anche quando continua a ritenere che l'atto di accendere e spegnere l'apparecchio sia completamente affidato alla sua libertà»¹³. Senza forzare la logica di un discorso resistente a ogni indebito scivolamento semantico, proviamo a riannodare i diversi passaggi dell'analisi. Nulla di quanto detto da Heidegger riguarda direttamente il concetto di teologia politica. Tuttavia, egli si situa in relazione a esso proprio nella misura in cui prende congedo da quel paradigma di secolarizzazione collocato nel suo rovescio. Questo è fuorviante perché presuppone ciò che dovrebbe spiegare, oscurando il fondo metafisico che lega in uno stesso orizzonte concezione cristiana e pensiero moderno. Tale fondo è ricondotto da Heidegger alla categoria di macchinazione, il cui risultato principale è quello di celare ciò che lascia apparire nella figura del suo contrario – così da separarlo da se stesso in una sorta di sdoppiamento speculare che tende a fare dell'uno il riflesso deformato dell'altro.

2. La relazione antinomica di unità e separazione è al centro della filosofia della storia di Hegel, inscrivendola integralmente nel paradigma di secolarizzazione. In questo senso si può ben dire che egli sia il primo, e più grande, pensatore teologico-politico della modernità. Con lui la categoria di teologia politica assume una portata non solo regionale o metodologica ma globale e ontologica. Essendo il luogo dell'incarnazione dello Spirito, l'intero corso della

storia ha una sostanza teologico-politica, anche se soltanto con l'avvento del cristianesimo ne diventa consapevole. Già lo scarto tra questi due livelli di coscienza fornisce la chiave paradigmatica del procedimento hegeliano. Ciò che precede il cristianesimo è al contempo interno ed esterno al suo orizzonte – è il negativo attraverso il quale esso si fa storia, includendo anche ciò che altrimenti esclude. Naturalmente il testo hegeliano non si esprime in questi termini, ma tale è l'esito che oggettivamente ne risulta. Si può dire che Hegel nello stesso tempo riveli e nasconda questa logica. La rivela nella sua genesi e nei suoi passaggi interni. La nasconde nel suo risultato finale, allorché ingloba senza resti la separazione nell'unità. Questo doppio effetto – di rivelazione e nascondimento – nasce appunto dall'uso del paradigma di secolarizzazione (*Säkularisierung*), anche se l'autore preferisce il termine di «mondanizzazione» (*Verweltlichung*). Come avverrà in seguito a tutti i teorici della secolarizzazione, l'effetto del dispositivo teologico-politico viene scambiato con il processo oggettivo che lo esprime, in una formidabile inversione tra esito e presupposto. Ciò che è presupposto – l'unificazione della differenza – appare l'esito destinato del processo. La difficoltà, ma anche la forza, del testo hegeliano sta nella continua oscillazione tra assoluta trasparenza e massima opacità. È come se il racconto, che fino a un certo punto penetra in tutte le sue antinomie il meccanismo teologico-politico, ne divenisse parte integrante, celando la stessa dinamica che scopre. Come nella macchinazione di Heidegger, insomma, l'oggetto è sottratto alla sua evidenza dalla stessa prospettiva che lo rende visibile.

Al cuore di questo straordinario congegno metafisico è la connessione tra universalismo ed esclusione – non nel senso debole che qualcosa resta sempre fuori dal quadro ma in quello, più intenso, che ogni universale è il prodotto e, allo stesso tempo, la cattura inclusiva di una parte esclusa. La stessa categoria di Occidente, come è articolata da Hegel, rimanda a una parzialità virtualmente coincidente con l'intero. In essa la parte dominante tende a sovrapporsi al tutto, espellendo o marginalizzando l'altra. Fuori dal rapporto di contrasto con il proprio opposto, il concetto di Occidente

rimarrebbe privo di senso. Ma tale opposizione non è che il primo passaggio di un processo destinato a fagocitare ciò che altrimenti espelle. Per afferrare il funzionamento di questa singolare procedura dialettica, non va smarrita la simultaneità dei due passaggi – della divisione e dell'unificazione: l'uno è insieme lo strumento e l'esito dell'altro. Separandosi da ciò che non è, l'Occidente tende a includerlo al proprio interno, come un passato negato nel suo rilievo, ma necessario al proprio sviluppo. Da questo punto di vista si chiarisce meglio il significato del dispositivo teologico-politico, come è attivato da Hegel. L'Occidente cristiano è l'orizzonte capace di incorporare al proprio interno, in forma subordinata, la porzione di mondo da cui si è staccato. È quel fenomeno che egli, estendendolo all'intero corso della storia, descrive in termini di appropriazione dell'estraneo – della Persia da parte della Grecia, della Grecia da parte di Roma, della latinità da parte del germanesimo. Facendo proprio ciò che inizialmente è altro, quest'ultimo resta allo stesso tempo incluso ed escluso – incluso perché incorporato nel nuovo organismo ed escluso perché privato del suo contenuto, non più utilizzabile in quanto tale. Fin da principio – argomenta Hegel – un popolo, con un antecedente,

... ha in sé una duplice essenza, così che talvolta il suo sviluppo avviene a partire da sé, talaltra a partire dal principio straniero, da uno stimolo proveniente dall'esterno, e la sua educazione procede nella direzione di condurre questa essenza sdoppiata all'unità, all'unificazione. Il popolo deve infatti assimilare l'elemento straniero ed espellere da sé quanto è destinato a restare estraneo¹⁴.

A caratterizzare lo scenario teologico-politico delineato da Hegel è la connessione disgiuntiva dell'Uno e del Due. La storia del mondo si origina da una non-storia – che caratterizza larga parte dell'universo orientale – a essa contemporaneamente interna ed esterna. In tutta la prima sezione della sua filosofia della storia Hegel si muove lungo questa linea di separazione, e insieme di giunzione, tra dentro e fuori, tutto e parte, passato e presente. Mentre la quasi totalità del continente africano è esclusa dal processo storico, un'altra, quella mediterranea, compresa tra Cartagine e l'Egitto, è invece inclusa con la singolare motivazione che non è propriamente

africana, perché in contatto diretto con gli altri due continenti. Dove ciò che colpisce, più che la fissazione della soglia di esclusione, è la sua banda di oscillazione che si allarga e restringe a seconda della necessità cosmico-storica proclamata dall'autore. Passando all'Asia, la prospettiva si fraziona in una serie di ulteriori divisioni tra zone sempre più assimilabili alla storia vera e propria, di esclusiva pertinenza occidentale, ma mai del tutto interne a essa. Se ciò vale per la Cina, caratterizzata da una storia «ancora priva di storia, poiché si tratta sempre della ripetizione del medesimo maestoso tramonto»¹⁵, neanche l'India ha una connotazione propriamente storica. È vero che essa è già entrata in rapporto con la civiltà europea – ma solo da un punto di vista passivo, come oggetto di conquista dei popoli occidentali che l'hanno occupata. Perciò «la diffusione della cultura indiana precede la storia, poiché storia è soltanto ciò che costituisce un'epoca essenziale nello sviluppo dello spirito»¹⁶. Perché si arrivi a essa, bisogna passare per l'ultima tappa, costituita dai popoli di razza caucasica, e cioè, come Hegel si affrettava a chiarire, non davvero asiatica ma «europea»¹⁷. Come la storia comprende al suo interno la non-storia da cui si distacca, così l'Europa, ovvero l'unico Occidente vivente, – dal momento che l'America è ancora avvolta nelle nebbie del futuro, – comprende dentro di sé la parte di Asia cui solamente è assegnato un unico ruolo storico: quello di essere sconfitta, e parzialmente assimilata, dalla Grecia.

Ma questa dialettica di selezione e appropriazione nei confronti dell'esterno è trasportata all'interno dello stesso Occidente – anche in questo caso con un duplice effetto di illuminazione e di oscuramento del meccanismo che la mette in opera. Nessuno dei regimi occidentali le sfugge. A partire da quello greco, che incorpora il principio persiano cui si era inizialmente contrapposto. La categoria del politico, portato a espressione dai Greci, ne reca dentro le tracce: riconoscibili non solo nel conflitto micidiale che, dopo le guerre con la Persia, afferra le *poleis*, condannandole a uno scontro perpetuo, ma anche nella doppiezza che minaccia dall'interno il loro mondo. Se la separazione presuppone l'unità, questa, a sua volta, porta dentro di sé i germi di una nuova separazione. È proprio lo

spirito integralmente politico della vita greca – il fatto che il cittadino non possa vivere al di fuori delle istituzioni, delle leggi e dei costumi oggettivati nella *polis* – a inscrivere una insuperabile soglia di divisione, e dunque anche di esclusione, al suo interno. L'intera concezione greca della vita risulta solcata da una duplicità insuperabile che la taglia in due zone, una delle quali soltanto destinata alla compiutezza della forma individuale, diversamente dall'altra, invece indifferenziata. L'impressionante forza del testo hegeliano sta nel restituire senza alcuna reticenza il funzionamento di questa macchina performativa: in essa l'esclusione non è l'opposto, o il resto, ma la forma stessa che assume l'universale, di per sé inclusivo, dell'uguaglianza. Da un lato la separazione si rivela la molla produttiva dello sviluppo politico che, per la prima volta nella storia, libera l'uomo dai suoi vincoli naturali. Dall'altro, scindendo la sfera del lavoro e dei bisogni corporei da quella dell'agire politico, rompe l'unità della vita consegnando il mondo greco al dominio incipiente del successivo popolo mondiale.

Il suo nome è quello, a un tempo folgorante e raggelante, di Roma. Se in Grecia l'antitesi (*Gegensatz*) si limita a costituire il motore contrastivo dell'unità della *polis*, esprime l'essenza stessa del mondo romano. E ciò non solo perché sostituisce alla democrazia greca quell'aristocrazia che «ha in sé la lotta e la contrapposizione (...) un qualcosa di in sé non unificabile, che può essere unificato soltanto dalla durezza»¹⁸, ma per un motivo ancora più intrinseco, relativo al nuovo universale che, dopo il politico, l'Occidente mette in campo, vale a dire il diritto come regola di convivenza. Lì appunto, nei suoi perfetti costrutti formali, si radica quella potenza astraente che non si limita a separare la vita da se stessa ma immette in essa il gelo della morte. L'astrazione che irrigidisce il nuovo universale romano si esprime nell'antitesi frontale tra lo Stato e l'individuo, svuotati entrambi di vita. A uno Stato che esercita violenza sui propri sudditi non meno che sugli altri popoli, risponde un diritto privato che, a sua volta, divide l'essere vivente in tipi giuridicamente codificati che vanno dal *pater*, il solo a essere *sui iuris*, cioè padrone di se stesso, a tutti gli altri, diversamente, ma inesorabilmente, sottomessi alla sua *manus*. Il Due è ormai accampato nel cuore

dell'Uno. Roma è unificata da una doppiezza che ne percorre l'intera storia, spingendola al suo esito fatale: «Questo dualismo connota la natura profonda di Roma»¹⁹. Nonostante la tendenza alla sintesi di ogni organismo politico, il mondo romano resta il regno della scissione. Senza disconoscerne la grandezza, Hegel pone l'antitesi al centro di tutti i suoi passaggi. Già installata nella fase ascendente, attraverso la lotta senza requie tra patrizi e plebei, essa flagella Roma fino alla sua rovina, sotto l'incalzare del nuovo popolo universale.

Si tratta del regno germanico, destinato a diffondere nel mondo il principio del cristianesimo e perciò orientato alla conciliazione. Ciò non toglie che anch'esso sia solcato da una serie di fratture che lo espongono a infiniti sdoppiamenti. Lo stesso cristianesimo nasce dalla rottura radicale nei confronti del mondo. Da qui la doppia antitesi che, nella società medioevale, separa non soltanto i poteri, contrapposti, dell'Impero e della Chiesa, ma anche ciascuno di essi rispetto a se stesso: «antitesi della Chiesa per sé come *teocrazia* e dello Stato per sé come *monarchia feudale*»²⁰. Alla scissione nella sfera politica, che impedisce un autentico rapporto di fedeltà tra imperatore e feudatari, risponde, nella sfera ecclesiale, quella originata dalla indebita sovrapposizione tra funzione salvifica e potere mondano. Intendendo dominare quel mondo da cui pure rifugge, la Chiesa non può farlo che nella maniera più strumentale, incorporando al proprio interno ciò che altrimenti condanna. Ancora una volta, e anzi in forma ancora più aspra che nei regimi precedenti, due principî contrapposti convivono nello stesso plesso storico-universale deformandone la fisionomia. È come se il veleno del Due si propagasse per tutte le arterie della civiltà medioevale con effetti dissolutivi. Lo stesso evento delle Crociate, che pure sembra accrescere l'autorità ecclesiale, non fa che potenziarne l'antinomia interna: la tomba vuota, che gli eserciti crociati trovano al termine di una catena ininterrotta di oltraggi e violenze, attesta il fallimento di quella conciliazione tra umano e divino di cui il popolo germanico si dichiara portatore.

A un certo momento, però, Hegel sembra cambiare passo, mutando il registro, fino allora prevalentemente negativo, della propria analisi in una tonalità decisamente affermativa. Dopo aver

riconosciuto il carattere strutturalmente doppio del processo di occidentalizzazione del mondo in tutte le fasi precedenti, egli lo riconduce a un esito di compiuta conciliazione. È come se la sua analisi della macchina teologico-politica dell'Occidente, fino allora situata a debita distanza dal suo oggetto, si schiacciasse su di esso fino a divenirne un ingranaggio interno. Il punto di svolta – o cardine di rotazione del racconto – è costituito dall'avvento della Riforma protestante. È essa a radicare il cielo in terra: a conciliare per la prima volta quel dissidio latente tra Chiesa e Stato, fede ed esistenza, interiorità ed esteriorità che fino allora aveva tagliato la vita in due piani giustapposti. Allorché la religione cristiana, a lungo degradata da un contenuto eteronomo, si fa convinzione interiore, comincia a irradiarsi nel mondo, emancipandolo da qualsiasi sudditanza a poteri a esso sovraordinati. In realtà, per Hegel, anche quest'ultimo processo di unificazione è il risultato dialettico di una suddivisione tra i paesi cattolici, che «hanno mantenuto lo *sdoppiamento* nel profondo dell'anima»²¹, e quelli evangelici, ormai a riparo dallo spirito di scissione. Mentre i primi – in particolare la Francia – per entrare pienamente nella modernità dovranno passare per una tragica rottura rivoluzionaria, i secondi non ne avranno bisogno perché già intimamente rinnovati, nella loro struttura etico-politica, dalla Riforma. È perciò che a essi, assai più che agli altri, compete l'onere storico-universale di portare a compimento il processo di occidentalizzazione. Ancora una volta, come già nei passaggi precedenti, l'inclusione di un popolo, quello germanico di religione riformata, nel cerchio superiore del tempo storico passa per una procedura di selezione escludente nei confronti di un'altra porzione di Occidente, non altrettanto rappresentativa dello spirito vivente. Ma si tratta dell'ultima bipartizione, a partire dalla quale nel mondo sembra installarsi definitivamente la conciliazione. Certo, resta in Europa la reciproca autonomia, e anche il potenziale dissidio, tra Stati sovrani, ma all'interno di un unico orizzonte definito appunto dall'affermazione della sovranità statale come esito destinato della secolarizzazione del cristianesimo.

3. Questo congegno metafisico è insieme compiuto e

decostruito da Max Weber. Il suo decisivo ruolo di snodo, all'interno del paradigma di secolarizzazione, sta in una interpretazione della modernità che da un lato presuppone la dialettica hegeliana di teologia e politica e dall'altro la spinge fuori dai suoi cardini, orientandola in una diversa direzione. Come Hegel, anch'egli rifiuta la lettura debole della modernizzazione quale semplice laicizzazione, ponendo la teologia cristiana all'origine della razionalità moderna; e come Hegel individua nel versante riformato, e non in quello cattolico, il motore prevalente della storia successiva. Ma, a differenza di lui, non intravede in esso il luogo della avvenuta conciliazione, bensì quello della più intensa lacerazione. Proprio come portatore di un'insanabile separazione, il calvinismo immette l'uomo occidentale nell'alveo della modernità. Da questo punto di vista Weber restituisce l'integrità della prospettiva che Hegel aveva sacrificato alla compiutezza del proprio percorso. La riforma protestante non ha soltanto la forma ma anche il contenuto della divisione – non si limita a sancire la rottura dell'universo cristiano ma la porta dentro come un simbolo definitivamente infranto. È uno scarto prospettico che spezza la linearità del paradigma di secolarizzazione, modificandone radicalmente lo statuto. Esso non contrassegna il transito dalla trascendenza all'immanenza, come la categoria hegeliana di mondanizzazione, ma l'immissione della prima all'interno della seconda – non l'unificazione del Due ma la divisione dell'Uno. L'ascesi intramondana, quale radice teologica del capitalismo, è interamente attraversata da tale sdoppiamento. Tutt'altro che una riduzione della distanza tra Dio e uomo, essa traduce nel mondo la sua massima intensificazione. A venir meno, con essa, sono tutte le mediazioni di natura magica che collegavano cielo e terra nelle religioni primitive e, sia pure in modo diverso, in quella cattolica. Ma a caratterizzare il calvinismo puritano è anche l'assenza del sentimento religioso, presente nel luteranesimo e, più ancora, della partecipazione al divino tipica dell'esperienza mistica. Per il calvinista radicale la separazione della creatura dal creatore è assoluta – così come assoluta, sciolta da qualsiasi ragione, è la decisione divina che separa i pochi eletti dalla massa dei dannati. È evidente il carattere interamente negativo, senza possibilità di

“superamento”, di questa dialettica. Piuttosto che restaurare l'unità infranta, essa stabilizza definitivamente la divisione – tra uomo e Dio, dannati ed eletti, potere e bene. L'impulso ascetico, che spinge il puritano alla produzione economica, non nasce da un trasferimento del potere da Dio all'uomo ma, al contrario, dalla consapevolezza dell'impotenza umana. Così, alla base dell'etica riformata non vi è l'aspirazione, ma la rinuncia, al godimento dei beni mondani. L'uomo non è soggetto della propria salvezza, ma semplice strumento, o recipiente, della grazia divina. Del tutto incapace di propiziarla attraverso le azioni, al massimo può testimoniare la presenza attraverso una forma di vita interamente forgiata dal più duro disciplinamento interiore. Diversamente dal cattolicesimo delle opere e dal luteranesimo degli affetti, aderenti all'impulso naturale degli uomini, l'ascesi calvinista presuppone il controllo costante e la regolamentazione sistematica di ogni singolo atto della vita.

Mai come nelle ultime sezioni dell'*Etica protestante* risuona l'eco di questa separazione come forma costitutiva della ragione moderna: «Decisiva per la nostra considerazione fu però sempre – per riassumere – la concezione, che ricorre in tutte le denominazioni, dello “stato di grazia” religioso appunto come uno stato che separa l'uomo dalla corruzione del creaturale, dal “mondo”»²². È proprio la rinuncia al mondo a consentirne il pieno dominio. Contrariamente alla *Verweltlichung* hegeliana, l'*Entzauberung* di Weber non dissolve l'esteriorità del fuori nell'unità del mondo, ma la trascina dentro di essa come una linea di tangenza che separa la vita da se stessa spogliandola della sua naturalezza: «Quella vita speciale dei santi, richiesta dalla religione e diversa dalla vita “naturale”, si svolgerà – questo è il punto decisivo – non più fuori del mondo nelle comunità monastiche ma dentro il mondo e i suoi ordinamenti»²³. Tutt'altro che sanare – come sulla scena hegeliana – la frattura prodotta dal cristianesimo delle origini tra sfera spirituale e sfera temporale, ricostruendo la compattezza della vita, la religione dei nuovi santi puritani l'approfondisce, facendo della terra il luogo antinomico di una fuga dal mondo.

Ma la distanza dalla teologia politica hegeliana non si limita alla scissione fra trascendenza divina ed esistenza umana. Essa passa

anche, all'interno di quest'ultima, per la tensione irrisolta tra economia e politica. È un ulteriore scarto nel paradigma di secolarizzazione. Mentre quello adoperato da Hegel converge, alla fine del processo, verso la figura sovrana dello Stato, come esito della realizzazione del divino nel mondo, il disincanto weberiano comporta un destino di incipiente spoliticizzazione. È ben nota la prognosi drammatica che chiude il saggio sull'etica protestante – la trasformazione della cura per i beni esteriori da «sottile mantello» in «gabbia di acciaio»²⁴. Questa scaturisce da una meccanizzazione che chiude l'adempimento del *Beruf* nel puro esercizio economico. Tutto ciò non è estraneo a un mutamento parallelo nell'ambito del politico, che tende sempre più a ridurre la sfera della decisione a semplice ingranaggio dell'apparato amministrativo. Nato all'interno della secolarizzazione moderna, e dunque connesso alla direzione tecnico-burocratica assunta dallo sviluppo capitalistico, il "politico" resta bloccato negli stessi dispositivi che ne hanno favorito la crescita. Si spezza in questo modo proprio quel nesso organico tra teologia e politica cui rimandava la sovranità hegeliana. È come se l'economia inserisse, tra le due, un cuneo che ne impedisce l'articolazione reciproca. Tra teologia e politica non si dà passaggio diretto – la seconda non è più la realizzazione secolare della prima. Da qui la difficoltà di leggere il teologico-politico a partire da un paradigma che si limiti a individuarne una faccia, lasciandone in ombra l'altra. Capace di restituire la connessione dialettica della teologia con la sfera economica, esso non è in grado di esprimere quella che la lega antinomicamente alla politica.

La politica, infatti, all'interno del testo weberiano, emerge non dal lato della secolarizzazione ma da quello, opposto, di uno strappo che ne rompe l'andamento continuo. Alludo alla semantica del potere carismatico. Proprio in esso del resto, con la consueta acutezza, Carl Schmitt aveva individuato un «frammento di teologia politica luterana»²⁵, collegandolo, non a torto, alla propria teoria della sovranità e dello stato di eccezione. Da questo lato, teologia politica e secolarizzazione sono congiunte ma in forma contrastiva, come due potenze discordanti, incastrate in modo contraddittorio l'una all'interno dell'altra. Il teologico, in questa prospettiva, non è né

l'origine né il limite della secolarizzazione ma appunto un frammento, o una scheggia, che in un certo momento, quando cresce l'entropia, si conficca al suo interno lacerandone il tessuto compatto. Se si ripercorre la teoria del potere carismatico, soprattutto negli ultimi testi di Weber, si coglie questo elemento di eccedenza che taglia il processo di secolarizzazione come un resto irrisolto, destinato a riemergere ogni qualvolta esso tende a prosciugare, nell'astrattezza degli automatismi tecno-economici, la vitalità del politico. Si sa che, nella tipologia weberiana, fra le tre forme di legittimità, il potere carismatico si origina prima di quello razionale, ma per certi versi anche di quello tradizionale, cui a volte si affianca, ma senza mai fondersi con esso e anzi, al contrario, contrastandolo. Ma ancora più rilevante, per la rottura che determina rispetto a un modello lineare di razionalizzazione, è che esso periodicamente riemerge all'interno del corso storico, come è successo con Cromwell, Napoleone o Gladstone, e come sarebbe diversamente accaduto negli anni successivi alla morte di Weber.

Naturalmente egli stesso vedeva in questa risorgenza un rischio ma anche, nello stesso tempo, una risorsa energetica, capace di rompere una situazione di stallo invertendo una deriva apparentemente irreversibile nel suo opposto – cioè in un nuovo primato della decisione sulla norma, del comando sulla burocrazia, della persona sull'impersonalità del meccanismo automatico. Su quest'ultimo punto – su cui tornerò diffusamente nella seconda parte del libro – va fin d'ora concentrata l'attenzione, perché costituisce la più penetrante chiave d'ingresso nella scatola nera del dispositivo teologico-politico. Ma procediamo con ordine. È noto che Weber elaborò la nozione paolina di carisma a partire dagli studi di Rudolph Sohm sulle origini della Chiesa. In essi, quest'ultimo sosteneva che l'organizzazione originaria della cristianità non fosse fondata sul diritto, bensì appunto sul carisma – nella Chiesa il potere può essere esercitato solo in nome di Cristo e non in base a un apparato normativo di tipo giuridico. Da qui la caratterizzazione rigidamente gerarchica del potere ecclesiastico – esso non prevede nessuna comunità di eguali ma un rapporto verticale tra chi comanda e chi obbedisce. Anche da questo lato il tratto teologico-politico del capo

carismatico confligge risolutamente con il lessico economico, che non distingue tra soggetti legati da relazioni di mutuo interesse. Non soltanto, a differenza del potere patriarcale e di quello burocratico, che si radicano in una struttura di tipo economico, la legittimità carismatica prescinde da essa, ma esprime una potenza esplicitamente anti-economica: «Il carisma “puro” – in antitesi a ogni potere “patriarcale” – rappresenta l’opposto di ogni economia ordinata; esso è una potenza, e anzi proprio la potenza dell’antieconomicità»²⁶. È un’ulteriore riprova dello sdoppiamento della prospettiva weberiana: il vettore teologico-politico – rappresentato dal carisma – non coincide con l’asse di scorrimento economico che lega l’etica protestante allo spirito del capitalismo, anzi diverge radicalmente da esso: «L’antagonismo tra carisma e vita quotidiana si ritrova anche sul terreno dell’economia specificamente capitalistica; solamente che qui non si contrappongono più il carisma e la “casa”, ma il carisma e l’“impresa”»²⁷.

Ma il contrasto ancora più netto che Weber deriva dalla teoria di Sohm è quello tra carisma e ufficio – dove per «ufficio» bisogna intendere l’istituzione formale in cui si cristallizza la norma giuridica. Si può dire che l’intera storia occidentale sia caratterizzata, più ancora che dal contrasto secolare tra Stato e Chiesa, da quello, trasversale, tra carisma e ufficio. Diversamente dalla Chiesa, che plasma individui eterodiretti, la setta, da cui si genera lo spirito carismatico, costruisce personalità centrate su valori liberamente assunti. Mentre il sacerdote, espressione di una religione istituzionalizzata come quella cattolica, parla in nome di questa, il profeta – che è l’archetipo originario del capo carismatico – parla a nome proprio. Anch’egli, naturalmente, è portatore di una causa – anzi senza di essa il suo potere verrebbe meno. E anch’egli è, più che mai, investito d’una missione. Ma il punto decisivo è che simile missione, o causa, «è concepita come incorporata nella sua persona»²⁸. È il termine su cui batte, in maniera addirittura enfatica, l’accento di Weber: «Ciò che noi intendiamo con il nome di “profeta” è un portatore di carisma puramente personale, che annuncia, in forza della sua missione, una dottrina religiosa o un comando divino»²⁹. Non importa, a questo proposito, se egli si limiti a

rinnovare un'antica rivelazione o ne annunci una del tutto nuova. E neanche se, per la diffusione del suo messaggio, conti maggiormente l'attaccamento alla sua figura, come nel caso di Zarathustra, di Gesù o di Maometto, o alla sua dottrina, come avvenne per Budda o per i profeti di Israele: «Decisiva per noi è la vocazione "personale". Questa separa il profeta dal sacerdote. (...) Certamente l'ufficio di sacerdote può essere congiunto a un carisma personale. Ma anche in questo caso il sacerdote, in quanto membro di un'impresa associativa di salvezza, resta legittimato dal suo ufficio; mentre il profeta, non diversamente dallo stregone carismatico, opera esclusivamente in virtù dei suoi doni personali»³⁰, anche se, a differenza di quello, il contenuto della sua missione non consiste in magie ma in dottrine o in imperativi.

Centrale nel dispositivo teologico-politico è, dunque, la categoria di "persona". Se ritorniamo a quanto si è avuto modo di dire – a proposito della "macchinazione" heideggeriana, come anche della teofilosofia hegeliana – dello sdoppiamento dell'intero in due parti separate e disuguali, è adesso possibile fare un ulteriore passo avanti. Ciò che qualifica la personalità carismatica – e più precisamente il nesso costitutivo tra carisma e persona – è la sua divaricazione tra due realtà legate in un rapporto asimmetrico. Il suo specifico ruolo è, infatti, quello di trasportare in terra un valore ultraterreno, incarnato nel proprio corpo, come del resto accadde al più grande portatore di carisma, vale a dire Gesù. Come lui, il capo carismatico è perfettamente diviso, nel suo stesso corpo, tra cielo e terra, divino e mondano, bene e potere. Nel senso stretto che trae il proprio potere sugli altri dal valore che rappresenta, consentendo loro di parteciparvi. Solo a partire dalla distanza che la taglia in parti contrapposte può dominare la vita propria e altrui. Come il santo calvinista, egli vive nel mondo senza appartenergli. Si cala nella dimensione ordinaria ma senza smarrire lo straordinario. Dà vita alla norma ma a partire dall'eccezione. Naturalmente questa tensione tra l'una e l'altra polarità non può durare a lungo. È perciò che, prima o poi, perdendo l'elemento personale, egli scivola inevitabilmente nel potere tradizionale o in quello razionale – fino a quando, con un contraccolpo pendolare, il dispositivo della persona non torni a

risorgere nel cuore di essi. Nulla piú delle intensissime pagine finali di *Politik als Beruf*, lacerate fra le due etiche contrapposte, eppure legate da un vincolo infrangibile, della responsabilità e della convinzione, restituiscono il senso di questa vera e propria tragedia del politico nell'epoca della sua secolarizzazione. A tenere insieme le «due leggi», sempre tentate di sopraffarsi a vicenda, è colui che Weber definisce «un eroe»³¹ – l'unico a poter fare del Due l'anima dell'Uno, a trattenere nella propria identità la potenza antinomica della separazione. Eroe non è colui che secolarizza il teologico, e neanche chi voglia ricondurre il secolo alla sua antica matrice teologica, ma chi apre all'interno di esso un punto di trascendenza destinato a metterlo in contrasto con se stesso.

4. Tale contrasto costituisce il nucleo antinomico dell'opera di Carl Schmitt. Con lui la secolarizzazione, lungi dal rappresentare un pacifico processo di desacralizzazione, diventa terreno di battaglia tra potenze contrapposte che si generano a vicenda l'una dall'altra. A essere continuamente rimesso in gioco, in questa dialettica, è il rapporto con l'Originario – vale a dire con l'elemento da cui lo sviluppo storico trae insieme spinta energetica e carica distruttiva³². Quanto piú negato o rimosso, esso torna a riaffiorare con una violenza proporzionale al tentativo di spingerlo in un passato ormai superato. Di tale vicenda senza esito il saggio sull'*Epoca delle neutralizzazioni* è la rappresentazione piú drammatica. Estraneo a ogni schema di filosofia della storia, sia di tipo ascendente che degradante, esso narra la successione dei centri di riferimento – dal teologico al metafisico, da questo al morale-umanitario, fino all'economico – attraverso i quali lo «spirito europeo» costruisce, di volta in volta, un diverso ambito di neutralizzazione della lotta scatenata in quello precedente. Così, per spegnere le continue guerre di religione, le élite culturali trasferiscono il confronto sul piano metafisico per poi, quando anche questo sarà divenuto impraticabile, spostarlo su quello etico-umanitario e infine su quello economico. Ma, in questo modo, anziché raggiungere la pace, esse finiscono per riattivare un conflitto sempre piú acceso, dal momento che «nel nuovo centro, da principio ritenuto neutrale, si sviluppa

immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi, e precisamente in modo tanto più violento quanto più si prende possesso del nuovo ambito di azione»³³. Da questo lato la dinamica di secolarizzazione mostra tutto il suo carattere antinomico. Quanto più essa progredisce, strappandosi dalla propria radice teologica, tanto più se la ritrova davanti, o all'interno di sé, come una faglia in cui rischia continuamente di scivolare. Neanche quando, alla conclusione di questo percorso, si stabilizza il primato della tecnica, considerata la sfera neutrale per eccellenza, la lotta si placa. Al contrario, nulla come la sua conquista diventa oggetto di una lotta senza esclusione di colpi tra schieramenti tesi alla sopraffazione reciproca.

Ma ciò che più colpisce, rispetto alla prospettiva di Weber, è che anche qui, con un'evidenza perfino maggiore, la punta teologico-politica che fora la superficie della secolarizzazione ha il profilo della persona. L'intero corso della civiltà postcristiana, nel suo esito di progressiva spoliticizzazione, ha acquisito i tratti di una deriva impersonale destinata a rompere il rapporto bipolare che lega la sovranità statale al potere divino. Lo scivolamento dal teologico al metafisico, all'etico-umanitario, all'economico fa tutt'uno con la scomparsa della mediazione simbolica tra cielo e terra incarnata prima dalla persona del Cristo e poi da quella del suo vicario nel mondo. Il passaggio dall'Impero universale agli Stati nazionali, frammentando l'unità del comando sovrano, apre il processo di spersonalizzazione. Lo spostamento, certificato da Hobbes, della legge dall'orizzonte sacrale della *veritas* a quello, profano, della *auctoritas* costituisce un primo strappo che prelude al distacco, ancora più marcato, tra autorità e potere. Già qui, tuttavia, come nella successione dei centri di riferimento, il processo di secolarizzazione è tagliato, e contrastato, da un ritorno di teologia politica teso, se non a ricostruire, quantomeno a imitare l'antica mediazione simbolico-pontificale. Proprio Hobbes, infatti, che pure inaugura il positivismo giuridico, ricongiunge, nella sfera secolare, decisione e persona, contestando in anticipo tutti i successivi tentativi di sostituire alla concreta sovranità dello Stato un ordinamento impersonale e astratto. Del resto non era stato proprio

lui ad affermare che «soggezione, comando, diritto e potere riguardano non poteri ma persone» (*Leviatano*, II.42)?³⁴. È la stessa opzione teologico-politica a far sí che, infine, egli «rimane (...) personalista e postula un'istanza ultima, concreta, decisiva e proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa»³⁵.

Vero è che al personalismo di Hobbes rispondono prima Locke, che interpreta il concetto di legge in antitesi con il comando personale del monarca, e poi Rousseau, che sostituisce l'intero popolo alla persona del sovrano – così che, non configurando la volontà popolare una decisione personale, viene meno anche la possibilità del paragone teologico-politico del sovrano con Dio. Ma il culmine dell'ondata anti-personalistica è rappresentata da Kelsen, per il quale «la competenza piú elevata non pertiene a una persona o a un complesso di potere psicologico-sociologico, bensí soltanto allo stesso ordinamento sovrano, nell'unità del sistema di norme. Per la considerazione giuridica non vi sono persone né reali né finte ma solo punti di riferimento»³⁶. A tale conclusione Schmitt ha buon gioco a replicare che né il sistema delle norme né lo stesso ordinamento sovrano regge senza un referente soggettivo capace di incarnarlo nella concretezza della propria persona. Ma ciò accade in un orizzonte, ormai segnato, di progressiva spersonalizzazione, in cui il ritorno della persona acquista un chiaro carattere teologico-politico.

A essere in gioco, in questo confronto con Kelsen, è precisamente la questione della teologia politica nel tempo della sua apparente scomparsa. Si tratta di una scomparsa o di un nascondimento nelle vesti del suo contrario, secondo l'effetto di stravolgimento della "macchinazione"? Se, svuotando la funzione sovrana, Kelsen vede la fine della teologia politica già avvenuta, Schmitt non solo ne contesta la scomparsa ma ne afferma l'insuperabilità. Ciò che, nelle successive svolte teoriche e ambiguità politiche, rimane un punto fermo del suo pensiero è la convinzione che dall'orizzonte teologico-politico non si possa uscire. Per quanto ci si sforzi di schiacciare il polo trascendente su un piano di immanenza, non appena si travalichi lo stato normale per entrare in

una situazione di crisi, esso torna a riaffiorare con una forza, e talvolta una carica aggressiva, pari alla volontà di negarlo. Ma il dato piú rilevante, in ordine alla nostra ipotesi, è che, quando accade, ciò passa sempre per il dispositivo della persona. Come sappiamo, esso ha la forma di un rapporto asimmetrico tra due polarità opposte, l'una inclusiva, e perciò anche dissolutiva, dell'altra. Tale dispositivo, all'interno dell'opera di Schmitt, assume una configurazione differente, a seconda dell'orizzonte in cui è inserito e anche dello spostamento interno della sua prospettiva da un vettore esplicitamente cattolico a un altro che, pur senza negarlo, lo reinterpreta in una chiave diversa. La differenza riguarda il nesso tra secolarizzazione e teologia politica – o meglio la presenza antinomica dell'una all'interno dell'altra. In entrambi i casi il dispositivo si condensa nella linea che allo stesso tempo unisce e divide due piani della realtà. Ma mentre nel primo periodo, quello esplicitamente cattolico, essa si colloca fra trascendenza e immanenza, nel secondo si trasferisce all'interno di questa.

In una serie di opere giovanili, culminate nel saggio del '23 *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt individua nel cattolicesimo romano l'unico punto di resistenza alla deriva spoliticizzante del Moderno. Da questo lato egli entra in una complessa relazione, di vicinanza e divergenza, con la posizione di Weber. Come questi, anche Schmitt colloca la genesi del processo di secolarizzazione nel versante riformato. Ma, riconoscendone l'effetto spoliticizzante, gli contrappone proprio quel principio cattolico che Weber tende invece a emarginare, perché destinato a prosciugare il carisma personale nelle procedure giuridiche. Schmitt conferma la connessione tra cattolicesimo e diritto ma, anziché contrapporre persona e ufficio, incorpora l'una all'interno dell'altro attraverso la categoria di «rappresentazione»: «la Chiesa è la concreta rappresentazione personale di una personalità concreta (...) Nella sua capacità di forma giuridica sta uno dei suoi segreti sociologici. Ma la forza di attuare questa forma, come ogni altra, la Chiesa la possiede solo in quanto ha la forza della rappresentazione»³⁷. Proprio qui poggia la sua superiorità sul pensiero economico. La Chiesa rappresenta, inizialmente nella persona di Cristo e poi in quella dei

suoi rappresentanti, il principio di autorità suprema, perché sospesa a un'idea capace di personalizzarsi. Ma l'elemento decisivo introdotto da Schmitt è che, proprio inerendo a una persona, o personificandosi essa stessa, tale idea esercita un dominio formale sulla vita in cui penetra: «Considerata dal punto di vista dell'idea politica del cattolicesimo, l'essenza di questa *complexio oppositorum* romano-cattolica consiste in una specifica superiorità formale nei confronti della materia della vita umana, quale finora nessun impero ha conosciuto»³⁸.

La stessa figura – di unificazione gerarchica – caratterizza il principio personale, una volta iscritto nella sfera secolarizzata dello Stato moderno. Quella medesima persona sovrana che, nella teologia politica imperiale, assicurava il ponte con l'autorità divina, ha adesso il compito di unificare l'organismo politico, mettendolo a riparo dal rischio di dissoluzione interna. A questa necessità, di creare l'ordine, risponde il potere di decisione da cui la sovranità stessa è definita in relazione allo stato di eccezione. Ma esso può farlo appunto “decidendo”, cioè separando, l'unità del corpo politico da ciò che lo minaccia. È quanto Schmitt intende allorché specifica che l'essenza della sovranità statale non è il monopolio della sanzione, bensì quello della decisione, dove a tale termine bisogna conferire il significato etimologico di taglio tra due parti di un intero. Ciò vuol dire che la funzione primaria dell'unificazione, nella persona sovrana, coincide con quella della separazione. Solo separandosi da ciò che le è esteriore, un'unità politica può superare i conflitti interni che la lacerano. Si sa – sostiene Schmitt nella sua prima *Teologia politica* – che «la sovranità, e quindi lo Stato stesso, consiste nel decidere questo conflitto, perciò nello stabilire in modo definitivo che cosa sia l'ordine e la sicurezza pubblica»³⁹. Ma l'ordine, anziché il contrario del conflitto, è la sua messa in forma – vale a dire la sua configurazione lungo linee di separazione che dividono ogni Stato da ciascun altro, senza mai escludere la possibilità estrema della guerra. La personalità dello Stato, quando riemerge come una scheggia teologico-politica dal fondo impersonale della secolarizzazione, è in contrasto frontale con l'idea universalistica dell'indivisibilità del genere umano. E ciò perché l'unità non è che l'esito di una

separazione presupposta tra potenze destinate a competere per la conquista dell'intero: «L'unità politica non può essere, per sua essenza, universale nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra»⁴⁰. Essa è sempre parte che aspira al tutto, schiacciando l'altra sul margine del niente.

Ma se la personalità sovrana si ritaglia attraverso la separazione da tutte le altre, trova il massimo punto di unificazione nella decisione che la divide, anche in se stessa, da una parte inclusa nella forma della sua esclusione. È l'esito estremo cui perviene il dispositivo teologico-politico schmittiano, portando il concetto di persona sovrana, o di sovranità personale, alla sua massima espressività. Lo Stato, come unità politica decisiva, concentra in sé la possibilità di fare la guerra e dunque il diritto di disporre della vita degli uomini – non solo dei nemici ma anche dei propri soldati, obbligati a uccidere o essere uccisi. Compito dello Stato è, anche e soprattutto, di salvaguardare la popolazione nelle situazioni normali. Ma appunto tale esigenza implica una scissione, dentro i confini nazionali, nei confronti di un altro tipo, più prossimo e inquietante, di nemico – quello interno: «Questa necessità di pacificazione interna porta, in situazioni critiche, al fatto che lo Stato, in quanto unità politica, determina da sé, finché esiste, anche il “nemico interno”»⁴¹. Ogni tipo di Stato – dalla *polis* greca alla repubblica romana, alle democrazie moderne – ha sempre prodotto una serie di leggi speciali, estromissioni, prescrizioni, bandi, tali da spingere determinati gruppi fuori dalla legge. Senza di esse, vale a dire senza un potere escludente, prosegue Schmitt, nessuna identità statale sarebbe possibile. La stessa idea di democrazia, in contrasto con quella di liberalismo, ne deriva. Contro l'universalismo astratto di quest'ultimo, ciò che caratterizza il regime democratico è il principio di identità, o di omogeneità, del popolo con se stesso. Ma tale omogeneità non è rilevabile che attraverso la creazione di una eterogeneità destinata a rafforzarla in negativo: «Ogni effettiva democrazia si basa sul fatto che non soltanto l'eguale è trattato egualmente, ma con conseguenza inevitabile il non-uguale è trattato in modo non uguale. Della democrazia fa parte quindi necessariamente in primo luogo l'omogeneità e in secondo luogo –

all'occorrenza – l'espulsione o l'annullamento di ciò che è eterogeneo»⁴². La conclusione cui Schmitt conduce il proprio ragionamento non si basa sulla negazione della categoria di uguaglianza, ma sulla sua differenziazione in due tipologie diverse e opposte. Mentre la prima – l'uguaglianza universale dei regimi liberali – esclude di per sé l'inuguaglianza, quella politica, che caratterizza la democrazia, la implica come suo presupposto. Essa è l'espressione concreta del carattere personale di un popolo che può farsi uguale a se stesso soltanto nella misura in cui si differenzia da ciò che, dentro e fuori dei suoi confini, gli è dissimile: nelle moderne democrazie «l'eguaglianza umana relativamente generale all'interno dello Stato è di nuovo abolita dall'esclusione decisiva di tutti gli uomini che non appartengono allo Stato, che restano fuori dello Stato»⁴³.

5. Può sorprendere che il punto di precipitazione più intenso del discorso fin qui condotto sia costituito da un testo di Georges Bataille sulla struttura psicologica del fascismo, scritto nello stesso anno della presa del potere da parte di Hitler. Escluso per i suoi tratti eterodossi da tutte le bibliografie in argomento, in esso si può riconoscere in filigrana la diagonale che taglia le prospettive di Weber e di Schmitt, spingendole oltre il loro orizzonte di pertinenza. Se del primo Bataille assume il paradigma di disincanto, del secondo riproduce la risorgenza, necessaria e rischiosa, del sacro all'interno di esso. Ma ciò che fa di questo frammento qualcosa di ancora più pregnante è il suo rimando a quell'ordine dicotomico che abbiamo riconosciuto al cuore del dispositivo teologico-politico. Esso è caratterizzato dall'opposizione fra le categorie di «eterogeneo» e di «omogeneo», assimilabile al contrasto tra «sacro» e «profano» elaborato da autori come Otto, Durkheim e Mauss. Ma con la differenza che mentre tale contrasto è chiaramente definibile nei suoi termini, quello fra eterogeneo e omogeneo è oscurato, agli occhi dell'osservatore, dalla continua cattura del primo all'interno del secondo. Come già nella "macchinazione" heideggeriana, non solo una parte – quella eterogenea – è incorporata dall'altra, ma viene ad assumere i suoi stessi connotati. L'intera civilizzazione occidentale è interpretata da

Bataille come la storia, sempre rimossa, di questa inclusione escludente – ma anche del ritorno del teologico-politico che essa provoca per reazione, del quale il fascismo costituisce l'ultima, e piú spettrale, espressione.

Prima di arrivare a esso, è bene soffermarsi sulla posizione liminare, o obliqua, assunta da Bataille nei confronti del paradigma di secolarizzazione. Egli da un lato fa proprio il passaggio weberiano dal calvinismo allo spirito del capitalismo, pervenendo alla medesima conclusione circa il primato dell'economico in un mondo sempre piú burocratizzato⁴⁴. Dall'altro ne mette in luce l'aspetto spoliticizzante con una nettezza assente nell'analisi, piú sobria e controllata, di Weber. Il deficit di sacro, implicito nel dominio generalizzato dell'utile, condanna la società moderna all'atrofia – cui essa può sfuggire solo consegnandosi a chi intende sottometterla. In tale orizzonte quei capi carismatici che Weber aveva cercato di trattenere all'interno della cornice democratico-parlamentare divengono i *meneurs des foules* fascisti. Ma ciò che distingue ancora di piú la posizione di Bataille da quella di Weber è l'attribuzione della iniziale perdita di sacro allo stesso cristianesimo. Da una parte esso celebra, nella Crocifissione, la piú tragica cerimonia sacrificale, provocando l'identificazione dei fedeli con la vittima. Dall'altra, tuttavia, ne riduce la portata antinomica, sublimando il carattere crudele della morte in croce nella resurrezione gloriosa del condannato, chiamato alla destra del Padre. In questo modo si determina il primo transito dal sacro impuro a quello puro, o dall'eterogeneo all'omogeneo, che scandisce la storia dell'Occidente. Se il sacro è sempre principio di coesione, – ottenuta attraverso la rottura violenta dei confini individuali, – il dogma cristiano, dopo averlo attivato, reinstaura il dominio del discontinuo, discriminando il destino delle anime individuali. La configurazione personale di un Dio che divide eletti e dannati rende vano l'effetto fusionale del sacrificio di Cristo, separando di nuovo il sacro dal mondo. Il calvinismo, a sua volta, negando la santità delle opere e condannando il consumo improduttivo, non fa che radicalizzare il processo di desacralizzazione già avviato dal cristianesimo originario. Da allora l'unità del mondo moderno appare scavata da un'antinomia

irrimediabile che si manifesta nel fantasma ossessivo della messa a morte del re, come replica secolare del supplizio di Cristo⁴⁵.

Il contrasto medioevale tra potere spirituale e potere temporale ne costituisce la prima conseguenza, destinata a riprodursi in tutte le dicotomie che segnano la storia successiva. L'esito che ne deriva, cioè la compiuta laicizzazione della società borghese, porta dentro di sé questo deficit di autorità sacrale. Già il transito dalla semantica della tragedia – caratterizzata dallo scatenamento delle passioni – al linguaggio del potere attesta un primo trasferimento del nucleo sacrale dal piano religioso a quello politico. In tal modo la moderna sovranità, pur derivata dal lessico teologico, resta priva di carica trascendente. Da questo lato l'analisi di Bataille, partita dalla diagnosi di Weber, finisce per convergere con la prognosi di Schmitt: schiacciato sul piano di immanenza, il politico non può che cedere di fronte all'economico, governato dal principio di prestazione e dalla nuda logica del guadagno. Quando i ceti borghesi sopprimono il dispendio che ancora connotava i riti sontuosi del mondo feudale, il sacro tende a scomparire con una conseguente deflazione di coesione sociopolitica. Lo spirito del capitalismo, prodotto dal disincanto, è radicalmente antipolitico perché, recidendo la radice teologica, riduce l'autorità al potere e la legittimità alla legalità. La fine della sovranità, sancita dalla caduta rivoluzionaria della testa regale, non è che l'ultimo atto di un processo il cui esito è la riduzione capitalistica dell'uomo alla cosa. La conseguenza è l'esaurimento dell'unità sociale a favore di un esangue individualismo portato a rovesciarsi nel suo opposto, e cioè nell'omogeneizzazione di massa delle democrazie. Ma proprio tale perdita, con la spoliticizzazione che determina, espone queste ultime a un ritorno forzato di teologia politica come supplenza violenta della sovranità assente.

Il fascismo ne rappresenta la forma più aggressiva. Ciò che rende inefficace l'interpretazione fornitane dal marxismo, chiusa nella relazione meccanica fra struttura e sovrastruttura, è proprio la cecità nei confronti del suo fondo teologico-politico. Non si tratta solo del rapporto tra il politico e il religioso, quanto del ritorno compulsivo del Due all'interno dell'unità che il regime fascista al contempo nega e riproduce. Bataille prende le mosse dalla bipolarità

originaria che oppone omogeneo ed eterogeneo. Mentre il primo implica la commensurabilità degli elementi e la loro reciproca fungibilità, il secondo è costituito da ciò che ne resta escluso e in particolare da quei tratti di dismisura e di violenza che rimandano alla sfera del sacro. Di tale esclusione è parte il ceto proletario, integrato all'interno della fabbrica ma privato del profitto. Già qui si delinea quel meccanismo di inclusione escludente che governa il paradigma teologico-politico nella stagione della sua risorgenza spettrale. Ma la dissociazione, finora latente, diventa ancora più tesa quando il blocco omogeneo riesce a dividere quello contrario, alleandosi con una sua parte contro l'altra. Ciò – tale bipartizione – è consentita dal fatto che la sfera eterogenea è già separata di per sé tra una zona pura e una impura. Mentre quest'ultima si presenta dispersa tra le sue diverse componenti, la prima è invece concentrata intorno alla persona del capo. A essa appartiene – perfino nel nome, che evoca la concentrazione e la fusione – la struttura morfologica del fascismo. Come già Weber e Schmitt, anche Bataille insiste sul nesso costitutivo tra sovranità carismatica e potere personale, ma con una peculiarità che caratterizza il regime fascista. Certo, come in ogni tipo di potere carismatico, il flusso emotivo che unisce i seguaci al capo promana dalle energie che si accumulano nella sua persona. «Ma questa concentrazione in una sola persona interviene come un elemento che distingue la formazione fascista all'interno stesso del regime *eterogeneo*»⁴⁶, perché, anziché sacralizzare la parte esclusa, essa si rivolge violentemente contro di essa, minacciando di annientarla. Qui risiede quella sorta di dispositivo immunitario che porta a rigettare come un rifiuto immondo la parte bassa di quel sacro da cui pure il fascismo trae in origine la propria carica propulsiva.

In quanto «persone sacre»⁴⁷, espressive di una virulenza assente nell'universo omogeneo delle democrazie liberali, i capi fascisti appartengono al versante eterogeneo della società, ma si situano nella sua fascia superiore, o sovrana, nella misura in cui riducono all'obbedienza quella inferiore. Tale superiorità deriva dalla natura personale del loro potere, così come questa è legata all'esclusione degli elementi impuri che minacciano di contaminarlo. In tal modo,

espellendo l'eterogeneo basso, il fascismo, pur organico all'eterogeneo alto, finisce per svolgere la stessa funzione escludente esercitata dalle forze omogenee, rafforzandole. Il segmento a esse intermedio è costituito, per Bataille, dalla sfera dello Stato, situato come un filtro tra le classi borghesi e le istanze imperative. In questo modo si viene a determinare una doppia compenetrazione, in base alla quale la funzione sovrana è inclusa all'interno dello Stato, così come questo è a sua volta dominato da una sovranità espressiva di un irriducibile elemento personale. Per cogliere la vera natura del fascismo bisogna penetrare questo peculiare meccanismo che intreccia omogeneo ed eterogeneo, nella misura in cui separa i due livelli di quest'ultimo. Mai come adesso l'unità è letteralmente costituita dalla separazione incorporata nella persona del duce. Quando Mussolini decreta che il principio unificatore della moltitudine in una stessa volontà di potenza «è coscienza di sé, personalità, il termine *personalità* deve essere compreso come *individualizzazione*, processo che fa capo alla persona stessa di Mussolini»⁴⁸, così come l'idea mistica di razza «appare incarnata nella persona del Führer»⁴⁹. Ma il simbolo del fascismo appare a Bataille ancora più tipico, rispetto alla croce uncinata nazista, di questo potere personale, perché raffigura il diritto sovrano di vita e di morte sui sudditi. Come insegna dei magistrati *ad imperium*, quali i consoli e i pretori, il fascio littorio romano, con l'ascia dell'esecuzione capitale, allude all'unione del comando militare con la prerogativa religiosa di prendere gli auguri⁵⁰.

Appunto qui prende forma quel nodo teologico-politico stretto nel fondo più riposto del regime fascista. Già ogni potere regale si istituisce come trasposizione del potere divino, in base al «carattere religioso di ogni regalità» e al «carattere sovrano insito in tutte le forme religiose»⁵¹. Ma ciò che conta, nella definizione dei fenomeni politici, è il diverso peso delle due componenti che segna in un caso la prevalenza del politico e in un altro quella del teologico. A questa prima bipolarità si incrocia, raddoppiandola, una seconda, tra codice religioso e codice militare, che Bataille assimila alla bipartizione di Chiesa ed esercito formulata da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Mentre in alcuni casi, come nel califfato islamico,

l'elemento militare prevale su quello religioso, dando così luogo a una formazione politico-teologica, funzionale all'espansione dell'islam, il fascismo si orienta in direzione inversa. Si è visto come esso determini un'immissione di potenza eterogenea – cioè sacrale – all'interno dell'universo omogeneo. Ora, nonostante il sangue e la morte di massa prodotti in guerra, l'esercito è di per sé un organismo omogeneo, fondato sull'adesione dei soldati, provenienti dagli strati più bassi del popolo, alla bandiera e alla persona del loro generale. Ma la semplice forza militare non è in grado di fondare alcun potere duraturo. L'attrazione interna esercitata dal capo militare non basta a cementare la formazione sociale in assenza di un'attrazione esterna, che non può essere che di tipo religioso. Senza di essa nessun potere sovrano avrebbe potuto legittimarsi nella continuità della dinastia regale, garantita dalla fonte divina della sua provenienza.

Il fascismo coglie questa necessità, rovesciando il nesso politico-teologico in un vincolo teologico-politico saldato dalla perfetta compenetrazione dei due elementi: «Il potere fascista – spiega Bataille – è caratterizzato in primo luogo dal fatto che la sua fondazione è insieme religiosa e militare, senza che questi elementi, abitualmente distinti, possano essere separati: esso si presenta fin dall'inizio come una piena concentrazione»⁵². Ma la stessa indistinguibilità dei due elementi testimonia della tonalità teologica della loro unione. Essa è prodotta da qualcosa – un valore supremo – in grado di costituirla. Si tratta della potenza eterogenea che abita, eccedendola, l'omogeneità dello Stato, del partito e dell'esercito, costituita dalla «persona unica del capo come oggetto trascendente dell'affettività collettiva»⁵³. Questi incarna nella propria persona il principio trascendente portato al punto d'incandescenza di una forza divina che reclama, oltre che passione, una sorta di estasi da parte dei seguaci. Tutto il discorso di Bataille sembra convergere verso questo apice teologico-politico – inteso insieme come grimaldello capace di rompere la gabbia di acciaio delle democrazie desacralizzate e gorgo fatale destinato a risucchiarle nel suo vuoto di sostanza. Ancora una volta, da una prospettiva assolutamente eterogenea al lessico giuridico-politico, il principio teologico-politico torna a saldarsi nella puntualità della persona sovrana. Ma senza per

questo sfuggire alla dualità che, nella sua stessa costituzione, essa porta dentro: «Nondimeno – conclude Bataille – le forme della vita conservano (...) nella persona stessa del detentore del potere una dualità radicale di principî: il presidente del Consiglio italiano o il cancelliere tedesco rappresentano delle forme d'attività distinte nella forma piú netta in rapporto al duce o al Führer»⁵⁴. Anche dal singolarissimo angolo di visuale aperto da Bataille, l'unità della persona sembra sdoppiarsi in due potenze inassimilabili se non nella forma della sopraffazione reciproca.

6. Esattamente dieci anni prima di pubblicare il suo capolavoro sulla teologia politica medioevale, Ernst Kantorowicz si sofferma su una singolare rappresentazione della Trinità che compare in un libro di *officia* composto a Winchester all'inizio dell'XI secolo. L'elemento sconcertante, su cui si concentra subito la sua attenzione, risiede nel fatto che le Persone divine raffigurate nell'immagine non sono tre, bensí due. Non solo, ma che esse, costituite dal Padre e dal Figlio, sono pressoché identiche, se non per un leggerissimo dettaglio nella loro postura. La Terza persona compare, quasi di sfuggita, nelle sembianze di una colomba posata sulla corona della Vergine con in braccio il Bambino. Ciò significa che il Figlio appare due volte, la prima da adulto, in maniera del tutto speculare al Padre e la seconda da infante, in grembo alla Madre. In questo modo si può dire che, ad esclusione di quest'ultima, esterna alla scena trinitaria, i personaggi dipinti sono quattro, dal momento che la Seconda persona è sdoppiata in due. In un disegno intitolato *Officium Trinitatis*, insomma, quello che manca, tra il Quattro e il Due, è proprio il Tre. Nel tentativo di venire a capo del paradosso della «Quinità», – come egli stesso la definisce, – Kantorowicz sostiene che in essa si sovrappongono due tradizioni, anche cronologicamente distinte. La prima è quella della «Binità», di derivazione bizantina, tesa ad attestare, contro l'eresia ariana, la consustanzialità di Cristo e di Dio, a illustrazione del Salmo 110 che, nella versione latina, recita: «Dixit Dominus domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum». La seconda, cui si deve l'aggiunta tardiva della colomba, è invece quella ortodossamente trinitaria,

vincolata alla doppia natura, umana e divina, del Figlio. Nonostante la vittoria finale del modello trinitario su quello binario, quest'ultimo non è mai venuto del tutto meno, intrecciandosi, ma anche collidendo sordamente con esso.

Alla fine del saggio, Kantorowicz richiama un'altra pittura, risalente al IX secolo, inclusa in un manoscritto anglosassone, che riproduce il famoso Salterio di Utrecht. In essa – destinata a illustrare il Salmo 2.7, «Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te» – compare il Padre con in braccio un Figlio di età indefinita, non piú bambino ma non ancora adulto. Anche in questo caso il Tre della Trinità cede il posto al Due della Binità. Ma ancora piú singolare è la sostituzione della *generatio in carne*, naturalmente collegata alla figura della Madre, con la *generatio in spiritu*, ispirata, invece, al mistero della Paternità. Alain Boureau, in un puntuale resoconto della vicenda, la riconduce al rapporto, rigidamente maschile, tra padre e figlio, o maestro e allievo, caratteristico del George-Kreis, frequentato negli anni venti dall'autore⁵⁵. Ma altrettanto rilevante è la linea di continuità che collega le ricerche iconografiche di Kantorowicz alle sue successive scoperte in ambito teologico-politico. L'identificazione del Padre con il Figlio – riprodotta nell'icona dell'imperatore Federico II come *Pater et Filius Iustitiae*, ma già altrimenti codificata nel tardo diritto romano – costituisce il dispositivo teorico attraverso il quale i monarchi hanno potuto nominare, essendo ancora in vita, re i propri figli, raddoppiando, o sdoppiando, la persona sovrana. Ciò è stato reso possibile da quel transito metaforico dalla teologia alla politica poi rubricato con il termine di “teologia politica”, alla cui ricostruzione Kantorowicz avrebbe dedicato il proprio lavoro piú conosciuto. La prima occorrenza di esso appare nel suo scritto del 1955 *I misteri dello Stato*, in riferimento al passaggio medioevale dagli *arcana ecclesiae* agli *arcana imperii*⁵⁶. In quell'occasione Kantorowicz cita un saggio di George La Piana intitolato appunto *Political Theology*⁵⁷, rimandando al contempo alla ricca discussione sviluppata in Germania nei primi anni trenta. Ciò testimonia la sua conoscenza del testo di Schmitt sulla teologia politica e della polemica aperta nei suoi confronti da Erik Peterson, su cui avremo modo di tornare piú in dettaglio. Del

resto proprio a questo dibattito si riferisce, se pure in maniera criptica, il sottotitolo di *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*⁵⁸. Qualsiasi fosse l'intenzione dell'autore nei confronti di un personaggio diventato poi ingombrante come il giuspubblicista tedesco – con il quale pure aveva condiviso almeno un'ambiguità iniziale nei confronti del nuovo Reich – è indubbia la sua inerenza all'orizzonte semantico fin qui delineato. Non lontano dagli interessi della “sociologia sacra” di Bataille, influenzato dai lavori di Durkheim sulla relazione tra società e religione, il *Federico II* di Kantorowicz⁵⁹ resta incomprensibile fuori dal riferimento alla categoria weberiana di potere carismatico. Di essa la figura dell'imperatore, arrivato da una condizione precaria a dominare un enorme impero mediante le sue straordinarie doti personali, costituisce un prototipo assolutamente esemplare.

Ma, anche al di là del libro del '27, si può dire che l'intera opera di Kantorowicz si confronti con il paradigma di secolarizzazione, su cui già nel suo soggiorno del 1934 a Oxford aveva tenuto due conferenze. «Siamo spesso inclini a parlare di “secolarizzazione” del pensiero e delle istituzioni ecclesiastiche in relazione allo Stato moderno», scrive a quasi trent'anni di distanza. Per poi subito precisare che «non si trovano tracce di questa “secolarizzazione” nel XII secolo. Quello che accadde non era una secolarizzazione della sfera spirituale ma piuttosto una spiritualizzazione o una santificazione della sfera secolare»⁶⁰. Non può sfuggire la vera e propria inversione di marcia impressa da Kantorowicz rispetto all'impostazione di Weber. Ciò che per questi era un processo di desacralizzazione, diventa con lui una dinamica di sacralizzazione del potere, in una modalità che sembra far proprio l'invito di Heidegger a fermarsi sull'essenza dell'incanto, prima di interrogare il significato del disincanto. Certo, anche nel caso dell'autore dei *Due corpi* si può parlare di «profanazione» – ma non nel senso, illuministico, di un semplice transito dal sacro al profano, bensì in quello di un uso a fini profani del sacro, e dunque di un dispositivo propriamente teologico-politico di cui la categoria di secolarizzazione è lontana dal rendere pienamente conto. Naturalmente Kantorowicz è ben consapevole della biunivocità della

dinamica teologico-politica – cioè dello scambio reciproco tra sfera religiosa e sfera politica già messo in luce nei lavori di Andreas Alföldi sulle cerimonie degli imperatori romani⁶¹, di Theodor Klauser sull'origine degli stemmi vescovili⁶² e soprattutto di Percy Ernst Schramm (poi divenuto storiografo ufficiale della Wehrmacht) sul rapporto funzionale tra *sacerdotium* e *regnum*⁶³. Come l'imperatore indossava calzari pontificali e paramenti sacerdotali, così il papa amava adornare la propria tiara di una corona dorata e vestiva la porpora imperiale. Tutto ciò mentre glossatori e chiosatori, di ambito sia civile che canonico, usavano gli stessi argomenti, anche se con intenzioni opposte, in un profluvio di metafore, simboli, analogie al centro delle quali campeggiavano le insegne del potere.

Ma ciò che calamita lo sguardo di Kantorowicz non è solo l'influsso reciproco tra i due versanti, ma anche l'effetto di rovesciamento che tra essi si determina, volgendo alla fine a favore della monarchia. Per esempio la cerimonia dell'unzione dei re, su cui richiama l'attenzione anche Marc Bloch nel suo capolavoro⁶⁴, interpretata dagli autori di parte papale come segno della subordinazione dei re al pontefice, finiva per trasferire ai primi le prerogative salvifiche del secondo, rivelandosi così un'arma a doppio taglio. È vero che senza il *transfert* teologale, e poi la mediazione liturgica dell'unzione, prima l'imperatore e poi i monarchi non avrebbero potuto attingere quella risorsa simbolica necessaria a stabilizzarne il potere in termini istituzionali. Ma, una volta avvenuto il *transito*, cerimoniale e lessicale, dalla sfera teologica a quella politica, quest'ultima non ha più bisogno della prima – non perché rifiuti l'investimento religioso ma perché pretende di assumerlo direttamente da Dio, sottraendosi così alla mediazione ecclesiale. In tale modo l'elemento sacrale, tutt'altro che dissolto, viene incorporato dalla stessa istituzione politica, che colloca in se stessa la propria fonte di legittimità. In questo caso si può dire che il dispositivo teologico-politico funzioni attraverso l'inclusione della teologia dentro una forma politica che se ne appropria svuotandola di contenuto. Tutta la strategia narrativa di Kantorowicz è orientata a riannodare le fila di questo straordinario congegno metafisico che, a partire dalla fase tardo-antica, struttura l'intero impianto lessicale

della società europea attraverso un'inversione di senso della metafora. Così avviene con la categoria di «patria», che passa dal significato antico di città di provenienza a quello, ultraterreno, di patria celeste, per poi tramutarsi di nuovo nell'immagine mistica di un territorio nazionale per il quale è giusto dare la vita⁶⁵. Del resto la traduzione dell'antico motto *Unus Deus, Unus Papa, Unus Imperator* nell'acclamazione *Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*, attuata in occasione dell'annessione nazista dell'Austria, va nella medesima direzione apologetica.

All'origine di questo percorso – indagato in tutte le sue infinite pieghe semantiche nel testo di *I due corpi del Re* – vi è l'analogia tra il sovrano e Cristo: come questo ha due nature, umana e divina, così quello ha due corpi, il primo naturale e mortale e il secondo politico e immortale, perché trasmesso ereditariamente ai successori. In questo modo la nozione di corpo sperimenta lo stesso sdoppiamento tra due parti inuguali, una superiore e comprensiva dell'altra, che abbiamo già riscontrato nella categoria di persona. Al centro del dispositivo teologico-politico resta, dunque, una dualità asimmetrica, ma traslata dalla persona al corpo. Invero Kantorowicz non manca di sottolineare che, piuttosto che di una sostituzione, si tratta di una sovrapposizione terminologica che non modifica il funzionamento del dispositivo. Intanto perché si riferisce all'Inghilterra elisabettiana e non alla tradizione politica continentale, che tiene fermo il termine di persona. E poi perché le due categorie, certo distinte, di persona e di corpo, s'intrecciano indissolubilmente lungo tutto il tragitto esaminato. All'inizio il lemma dominante è quello di *corpus mysticum*, passato da Cristo all'organismo della Chiesa e poi da questo all'insieme della comunità politica. Tale linguaggio ben corrispondeva alla diffusione della metafora organologica, traslata fin dall'antichità nel lessico politico e riportata in auge nel Medioevo soprattutto dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Ma a indicare la distinzione tra il singolo re e la sua funzione pubblica meglio si adattava il termine, anch'esso risalente alla teologia cristiana e al diritto romano, di persona. Già Tommaso definì la Chiesa non *corpus mysticum* ma *persona mystica*, sinonimo di quella *persona ficta*, o *repraesentata* che, a partire da Innocenzo IV, si rifaceva al lessico

giuridico romano. Come risultava anche dalla elaborazione più tecnica di Baldo e Bartolo, tale categoria alludeva appunto a una realtà astratta, cioè a una persona priva di corpo, inclusiva di un insieme di persone come può essere una università oppure un collegio. Ciò consentiva sia di trattare più individui come uno solo, sia di distinguere tra una persona giuridica e una persona naturale: «Il re fa le funzioni di due persone (*loco duarum personarum rex fungitur*)» sosteneva Baldo (*Consilia*, III.159, n. 6, fol. 45).

Ma il vantaggio più cospicuo, in senso teologico-politico, di tale invenzione lessicale stava nel fatto che, oltrepassando la realtà fisica del singolo individuo, la persona collettiva, così definita, poteva proiettarsi non solo nello spazio ma anche nel tempo, rendendo possibile una trasmissione ereditaria in grado di evitare ogni vacanza di potere. Torna a questo punto, in tutta la sua pregnanza, il rimando alla Binità sovrapposta, e insieme sottoposta, alla Trinità. Una volta identificato il padre, ancora regnante, con il figlio destinato a succedergli senza soluzione di continuità, sarebbe stato possibile costruire un corpo giuridico i cui membri erano posti longitudinalmente l'uno sopra l'altro, in modo tale da conferire alla sovranità l'attributo decisivo della perpetuità. Così, realizzando nella continuità della dinastia la glossa giustiniana per cui padre e figlio sono una persona sola secondo la funzione del diritto, l'individuo finiva per coincidere con l'intera specie e la comunità si riassumeva nella puntualità di una sola persona. L'aulica metafora della fenice rinascente dalle proprie ceneri poteva rappresentare nella maniera più fulgida l'antica formula *dignitas non moritur*, traducendola nell'assioma assolutistico del *rex qui numquam moritur*. Allorché anche nei funerali regali venne in uso di far accompagnare le spoglie del re morto da un'effigie che ne simboleggiava la dignità sempre viva, si pervenne al risultato paradossale di rappresentare una *persona ficta*, la *dignitas*, con un'altra *persona ficta*, l'effigie. Successivamente, enfatizzando sempre più l'elemento binario, vennero costruiti monumenti funebri in cui il *gisant*, vale a dire il defunto giacente, appariva sia come un essere morente sia come un personaggio abbigliato secondo il rango avuto in vita, in modo che la seconda figura assorbisse, sublimandolo, il volto sfigurato della prima.

Già qui appare evidente come un dispositivo teologico-politico, volto all'unificazione in un'unica persona di individui diversi, funzionasse attraverso la separazione in due elementi disuguali per rilevanza e durata. Al punto che, in determinate circostanze, l'uno poteva essere usato anche contro l'altro. Così, per esempio, durante la rivoluzione, il Parlamento inglese chiamò a raccolta l'esercito in nome del corpo politico del re Carlo I contro il suo corpo naturale, che poteva essere messo a morte senza oltraggiare il primo. Kantorowicz rileva proprio in questa reversibilità del dispositivo la superiorità della semantica del corpo su quella della persona. Diversamente che nel continente, legato alla forma astratta della personificazione, i giuristi del periodo Tudor si rivolgevano alla metafora, più concreta, della corporazione. Solo questa era in grado di dare espressione a un costrutto politico centrato intorno alla funzione del Parlamento inteso come corpo vivente del regno. Da qui l'idea – qualificata di «non senso metafisico» da Maitland⁶⁶ – di due corpi interni l'uno all'altro. Come si esprimeva ancora Bacone, «nel re non vi è solo un corpo naturale, né solo un corpo politico, ma un corpo naturale e un corpo politico insieme: *corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*»⁶⁷. Più che di due persone, o anche di una *gemina persona*, di una personalità gemellare, nella *corporation sole* anglosassone era possibile riconoscere i due corpi di una stessa persona. È come se, rispetto al vocabolario formalizzato della persona, ma con lo stesso effetto di subordinazione di una parte rispetto all'altra, la teoria inglese dei due corpi del re riportasse il dispositivo teologico-politico alla originaria valenza cristologica, riattivando il significato binario dell'Incarnazione. Come il Figlio – raffigurato nel disegno di Winchester identico al Padre, eppure diverso da lui – include la propria natura umana in quella divina, così il sovrano terreno subordina il proprio corpo naturale, soggetto a morte, a quello politico, destinato alla perpetuità.

7. La relazione antinomica dell'Unità con le potenze concorrenti del Due e del Tre è l'oggetto stesso dello scontro aperto nel 1935 da Erik Peterson, con il saggio sul *Monoteismo come problema politico*,

nei confronti di Carl Schmitt. Che questi abbia atteso ben trentacinque anni prima di rispondergli in *Politische Theologie II* è la testimonianza postuma non solo di quanto profondamente la freccia scoccata dall'antico amico – paragonato a un guerriero parto in fuga, che si volta per colpire a tradimento – gli si fosse conficcata nelle carni ma anche della sua singolare forza di penetrazione nei confronti del dispositivo teologico-politico. Se a ciò si aggiunge la marcata consonanza che soprattutto il suo primo libro del 1926, *Heis Theos*⁶⁸, ha con gli studi di Kantorowicz sui cerimoniali imperiali, si delinea una sorta di triangolo fra tre autori legati da un complesso nesso di simmetria e differenza. Se nel suo *Laudes Regiae*⁶⁹ Kantorowicz rimanda positivamente alle ricerche di Peterson, Schmitt, al contrario, non può che contrastarne la pretesa di aver liquidato la teologia politica – ma senza per questo eccedere il suo lessico. Ciò che Schmitt contesta non è quanto Peterson coglie nel dispositivo teologico-politico, – la presenza antinomica del Due nel regime dell'Uno, – ma la sua riserva polemica nei confronti di ogni teologia politica.

Per individuare le ragioni di tale sovrapposizione per contrasto – che accosta i due autori precisamente sul margine della loro divergenza – bisogna risalire alla doppia circostanza storica della conversione di Peterson al cattolicesimo, avvenuta nella notte di Natale del 1930, e della sua successiva presa di posizione nei confronti del nazismo. Se quest'ultima doveva inevitabilmente allontanarlo da colui che, come Schmitt, ne era diventato un rappresentante ufficiale, la prima finiva invece per riaccostarlo a lui. Intanto perché, a differenza di quei teologi evangelici che, come Barth o Thurneysen, attaccavano i *Deutsche Christen* in nome dell'assoluta distanza tra Dio e il mondo, egli riconosceva alla Chiesa un ruolo di mediazione, e anche di rappresentazione, non lontano da quello conferitole da Schmitt. E poi perché attribuiva la necessità dell'istituzione ecclesiastica, nel tempo intermedio tra la nascita di Cristo e la *parousia*, alla mancata conversione degli Ebrei. Senza per questo scivolare in una forma di conclamato antisemitismo, la sua interpretazione di Paolo, *Rom.* 9-11, avanzata nello scritto del 1933 *Die Kirche aus Juden und Heiden*⁷⁰, inaugurava una linea di ragionamento

che, specialmente in rapporto all'anno fatidico di pubblicazione del testo, si prestava a più di un equivoco. Se già negli anni venti Peterson aveva connesso la difesa dell'istituzione ecclesiale al rischio di ricadere nell'orizzonte veterotestamentario della legge⁷¹, nel saggio del '33, pur affermando che alla fine dei tempi anche la Sinagoga si sarebbe convertita a Cristo, di fatto individuava nella sua attuale esistenza l'ostacolo al compimento escatologico della storia: «La Chiesa di Dio non può certo desiderare la distruzione degli Ebrei, dal momento che la sua perfezione è subordinata alla conversione degli Ebrei, alla quale seguirà la resurrezione universale»⁷². Benché Schmitt collochi il *katechon* frenante nei confronti del caos non nella Chiesa ma nell'Impero romano, non può sfuggire una comunanza di accenti anti-ebraici che marca l'intero cattolicesimo del tempo. È in tale temperie che il regime nazista riesce ad attrarre nella propria orbita, insieme a una serie di teologi evangelici, anche alcuni settori del cattolicesimo. I casi di Friedrich Gogarten da un lato e di Karl Eschweiler dall'altro appaiono sintomatici di tale deriva.

Ora l'elemento più pregnante, in ordine al nostro discorso, è che queste opzioni per il nazismo si situano tutte sotto la rubrica della «teologia politica». Proprio a questa rimanda, fin dal titolo, il saggio di Eschweiler del '32 *Politische Theologie*⁷³. E sempre essa è il tema centrale degli scritti di Gogarten sul nesso Vangelo-nazionepopolo⁷⁴. Se si considera che, fin dagli anni venti, a elaborare tale paradigma era stato proprio Schmitt in una chiave ripresa sia da Gogarten che da Alfred de Quervain a sostegno dei *Deutsche Christen*⁷⁵, non sorprende che Peterson decida di concentrare appunto sulla categoria di teologia politica il proprio attacco del '35. Tuttavia la sua operazione appare fin dall'inizio non priva di contraddizioni interne. Intanto egli non intende negare del tutto la possibilità di un rapporto tra cristianesimo e politica – anche se lo confina nell'ambito liturgico delle lodi angeliche, secondo una inclinazione non estranea alle ricerche epigrafiche sui cerimoniali ecclesiali avviate negli stessi anni da Kantorowicz. Ma in questo modo Peterson finisce per condividere il medesimo campo con Schmitt, dal momento che proprio la tematica dossologica dell'*acclamatio*, come è sistemata soprattutto in *Heis Theos*, gli fornisce materiale per la sua teoria dell'acclamazione

come partecipazione diretta del popolo tedesco al nuovo Reich⁷⁶. Anche da questo lato, insomma, la triangolazione con Schmitt e Kantorowicz spinge il discorso di Peterson fuori dai confini entro cui egli intendeva trattenerlo, provocando una serie di possibili malintesi.

È appunto questo filo che egli decide di troncare con un saggio esplicitamente volto a cancellare in radice la possibilità stessa di una teologia politica. Per farlo, Peterson non parte da zero ma utilizza due suoi testi precedenti – *Göttliche Monarchie* del 1931 e *Kaiser Augustus im Urteil des Antiken Christentums* del 1932-33⁷⁷ – non del tutto omogenei tra loro. Mentre il primo non contiene alcun rimando alla categoria di teologia politica, limitandosi a una genealogia interna dell'idea di monarchia divina, il secondo, insistendo sul ruolo teologico-politico svolto dal vescovo Eusebio di Cesarea presso la corte di Costantino, introduce una prima notazione critica nei confronti di Schmitt: «Le elaborazioni che seguono appartengono a un ambito che un docente tedesco di diritto pubblico del presente, Carl Schmitt, ha indicato come teologia politica. La teologia politica non è però nella sua essenza un elemento della teologia ma piuttosto del pensiero politico»⁷⁸. Ora è proprio questa contrazione della teologia politica all'interno del suo secondo termine, per liberare il primo di ogni contaminazione possibile, l'asse intorno al quale Peterson salda il contenuto dei due saggi all'interno del nuovo testo. Il suo intento è quello di utilizzare un'amplessissima ricerca storica sulle fonti antiche e tardo-antiche in vista di un preciso obiettivo polemico, costituito appunto dalla categoria schmittiana di teologia politica e dall'uso apologetico che, alla metà degli anni trenta, ne avrebbero fatto i *Deutsche Christen* a favore del regime nazista. L'elemento nuovo che entra in giuoco – rispetto alla definizione di monarchia divina e anche alla delegittimazione di Eusebio, ridotto nelle vesti di parrucchiere di corte secondo la caustica battuta di Overbeck, già presente nel primo saggio – è costituito dal riferimento ad Agostino e alla concezione trinitaria come a ciò che si oppone a ogni forma di monarchismo e dunque alla possibilità stessa di qualcosa come una teologia politica. Ciò che il dogma trinitario rende impossibile è quell'analogia tra l'unico principio divino e

l'unico re che, già a partire dalla tradizione aristotelica, perviene, attraverso la concezione giudaica e poi ellenistica, all'apologetica cristiana dei primi secoli. Ma, a legger bene nella trattazione di Peterson, ciò cui la formula trinitaria si contrappone – lungo la linea che da Gregorio di Nazianzo porta ad Agostino – non è il principio monarchico in quanto tale, bensí l'inestricabile nodo che fin dall'origine lo lega alla categoria di dualità. Vero è che i versi dell'*Iliade*, «L'esistente non vuole essere mal governato: non è bene vi siano piú signori; uno solo sia il signore» (II.204 sgg.), citati da Aristotele nel XII libro della *Metafisica*, vengono opposti proprio al dualismo platonico. Ma già nello scritto pseudoaristotelico sul mondo, che ne sviluppa la lezione, l'accento si sposta sulla distinzione, interna al principio divino, tra autorità prima (*arche*) e potenza (*dynamis*). Piuttosto che il motore invisibile di Aristotele, Dio diventa in questo modo il marionettista che, tirando le fila dei personaggi, determina la molteplicità dei loro movimenti. Così l'autore può affermare che «Dio è il presupposto perché la “potenza” agisca nel cosmo ma proprio per questo egli stesso non è “potenza”»⁷⁹. A partire da questo sdoppiamento dell'Uno, destinato a segnare l'intero sviluppo della teologia politica, Peterson introduce il detto, attribuito a Adolphe Thiers e piú volte ripreso da Schmitt, secondo cui *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. La formula è suscettibile di una doppia interpretazione. Se guardata dal lato dell'*auctoritas* divina, essa sembra includere in sé anche la *potestas*, come, per esempio, avviene nelle *Quaestiones* dello Pseudo Agostino. Se, però, la distinzione è letta in chiave di dualismo platonico, allora essa può condurre alla conclusione gnostica secondo cui la sovranità di Dio è in sé buona ma il governo fatto in suo nome dal demiurgo, o dai suoi ministri, invece cattivo.

Ciò che rende il dispositivo teologico-politico, attraverso tutte le sue metamorfosi interne, negativo agli occhi di Peterson non è dunque il principio dell'Uno, trasferito dalla sfera divina a quella umana, ma la sua compresenza con quello del Due, che insieme lo conferma e lo perverte, esponendolo al doppio rischio ereticale dello gnosticismo e dell'arianesimo. Perfino Tertulliano, nella sua polemica contro il monarchianesimo di Prassea, finisce per accentuare la

distinzione tra Padre e Figlio, probabilmente ispirandosi al modello giuridico romano del doppio principato. Il problema, di ben difficile risoluzione, che sottende l'intera trattatistica teologica del periodo patristico, resta quello di coniugare il criterio unitario del monoteismo con il mistero trinitario, evitando di cadere in una logica duale di subordinazione tra Prima e Seconda persona. Monarchianesimo e subordinazionismo sono scogli che nessun teologo cristiano riesce a superare senza sbandare verso l'uno o verso l'altro. Quando Orosio, sviluppando le tesi imperialistiche di Eusebio, arriva ad attribuire la fondazione di Roma alla Provvidenza divina, facendo di Cristo addirittura un cittadino romano, non fa che esprimere in forma scoperta la tendenza ariana fin dall'inizio sottesa alla teologia imperiale: «Si comprende così – conclude Peterson con una qualche forzatura sul dato storico – come fosse un urgente interesse politico a spingere in un primo momento gli imperatori dalla parte degli ariani, e come, d'altro canto, gli ariani dovessero diventare i teologi della corte bizantina. La dottrina ortodossa della Trinità minacciava seriamente la teologia politica dell'Impero romano»⁸⁰. Ciò che l'autore ne ricava, in ordine al proprio obiettivo polemico, è non solo la condanna di una data forma di teologia politica ma la liquidazione del paradigma teologico-politico qualsiasi veste avesse assunto, compresa quella indossata, sulla scorta di Schmitt, dai teologi fiancheggiatori del nazismo: «Il concetto di “teologia politica” – ecco il colpo finale – è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carl Schmitt. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una “teologia politica”»⁸¹.

È su questo punto – sul carattere teologico di tale impossibilità – che si concentra la replica di Schmitt. Anche al di là di pur importanti contestazioni metodologiche – la struttura anomala del testo di Peterson, la demonizzazione indebita di Eusebio, l'incongruenza storica della sua comparazione con Agostino – ciò che il giurista rifiuta non è la caratterizzazione dicotomica del dispositivo teologico-politico, che anzi ribadisce, quanto, piuttosto, la sua pretesa incompatibilità con il piano teologico. Che il discorso politico ne sia in essenza informato – secondo la bipolarità oppositiva

amico/nemico – per Schmitt è un'evidenza che non ha bisogno di ulteriori attestati. Ma ciò che egli afferma con forza è che la struttura duale del politico non si pone in contrasto con il *theologumenon* cristiano, perché proprio da esso deriva. Il banco di prova da lui usato, per rovesciare la tesi dell'avversario contro di lui, è costituito dal medesimo testo di Gregorio di Nazianzo citato da Peterson con intenzione opposta. Si tratta del luogo della orazione sul Figlio in cui quest'ultimo ravvisa il contrasto frontale tra principio trinitario e dispositivo teologico-politico. Diversamente dall'anarchia e dalla poliarchia, che conducono al disordine e alla dissoluzione, per Gregorio solo la monarchia assicura alla società umana un ordine giusto. Ma – ecco il punto di discriminazione – non una monarchia

... limitata a una sola persona (ché anche l'unità, spesse volte, trovandosi in discordia con se stessa, diviene una molteplicità), bensì quella che è costituita dal fatto che un uguale onore è tributato alla sua natura ed essa possiede l'accordo del pensare e l'identità del movimento e il confluire all'unità di quegli esseri che sono da essa derivati, mentre questo è impossibile quando abbiamo a che fare con una natura generata. (...) Per questo motivo la Monade, mossasi *ab initio* a produrre una diade, si è fermata in una Trinità⁸².

Al centro di questo complesso passo è il rapporto tra il Padre e il Figlio, secondo la differenza tra ciò che è «ingenerato» e ciò che è «generato». Esso configura per il Nazianzeno – come anche per gli altri due cappadoci, Gregorio di Nissa e Basilio di Cesarea – una relazione in cui un'unica sostanza è costituita da tre diverse persone. Precisamente su questo nodo si consuma lo scontro tra Peterson e Schmitt. Mentre il primo insiste sul rapporto consustanziale tra monade divina ed economia trinitaria, a esclusione del principio duale di matrice gnostica, il secondo, al contrario, porta in primo piano proprio lo scontro dell'Uno con se stesso. Non c'è dubbio che sul piano filologico l'interpretazione di Peterson sia quella corretta, ma ciò non toglie una difficoltà di fondo che riguarda la definizione di unità divina, come egli stesso la desume da Gregorio. Delle due l'una: o essa è costituita da un unico principio – e allora si torna all'eresia monarchiana. Oppure è alterata dalla Seconda persona, con la conseguenza di reintrodurre quella differenza tra *arche* e *dynamis*,

tra regno e governo, che Peterson aveva riconosciuto alla base della teologia politica.

Il problema di fondo posto da Schmitt è, insomma, la presenza inevitabile del Due nella figura dell'Incarnazione, cui il principio trinitario è strettamente connesso nella dogmatica cristiana. Ciò significa che, lungi dal circoscriversi alla sfera del politico, il contrasto più acceso – come appunto quello che intercorre tra due nature della stessa persona – nasce all'interno del medesimo spazio teologico che Peterson intende preservare dal conflitto. È perciò che la figura trinitaria non solo non “salva” il teologico dalla semantica politica ma a essa inevitabilmente lo destina: «Peterson – conclude Schmitt – vuole rimanere nella separazione assoluta dei due ambiti ma proprio nel dogma della Trinità la separazione assoluta è possibile solo in modo astratto, se la seconda persona della divinità rappresenta in perfetta unità le due nature di dio e uomo»⁸³. In questo senso, per il giurista, si può parlare di «una vera stasiologia teologico-politica nel nucleo della dottrina della Trinità. Il problema dell'inimicizia e del nemico non si può quindi nascondere»⁸⁴. Come nella Binità di Winchester, è proprio l'apparente identità tra Prima e Seconda persona a far esplodere il dissidio più radicale allorché, nel momento della Crocifissione, il Figlio si sente abbandonato dal Padre e ne sperimenta tutta la lontananza. È allora che Schmitt può citare – parlando in questo caso di «cristologia politica» – la frase di Goethe «nemo contra deum nisi deus ipse», a sua volta derivata da un frammento della *Caterina da Siena* di Lenz, quando ella, in fuga dal padre, esclama «Dio contro Dio», ponendo così «il problema della teologia politica sotto la questione del nemico»⁸⁵.

A questa prima considerazione – di carattere dogmatico – Schmitt ne aggiunge una seconda, ancora più tagliente, che riguarda lo stesso dispositivo teologico-politico. Come esso non può liberarsi dal Due che lo percorre, così non può sottrarsi all'unità che lo rende tale – insieme teologico e politico, in un vincolo indecidibile se non con una insostenibile contraddizione. Che è proprio quella in cui incorre Peterson nel momento in cui immagina una separazione di ambiti in realtà indivisibili. Perché la volontà, da lui espressa, di liquidare teologicamente la teologia politica non è sperimentabile

che attraverso una divisione di tipo politico. Il teologo da un lato avoca a sé la decisione su ciò che è politico; dall'altro avanza una pretesa di autorità su di esso, subordinandolo alla teologia. Comunque si guardi la cosa, la sua decisione – *dal* o *sul* politico – diventa tanto più politica, vale a dire escludente, quanto più si dichiara teologica: «Il conflitto in tal modo si acutizza soltanto e diventa solo più intensamente politico. Se dunque il teologo rimane sulla sua decisione politica, allora egli ha deciso teologicamente una questione politica e ha rivendicato a sé una competenza politica»⁸⁶.

Ogni decisione ne presuppone un'altra su chi decide e su chi giudica il suo contenuto. In questo senso, se il dispositivo teologico-politico è in se stesso un'unità divisa da una dualità, dai suoi confini non si può uscire mediante un'ulteriore separazione.

8. È proprio questa la via che intraprende Jacob Taubes, anche in questo caso in un singolare rapporto a tre che lo lega a Schmitt nella misura in cui lo separa da Peterson e viceversa. Una volta marcata con nettezza la linea di confine che lo differenzia da entrambi – relativa al loro cattolicesimo anti-ebraico – egli ritrova, in quella distanza, una vicinanza più forte del contrasto perché originata, come contraccolpo affermativo, proprio da esso. Più volte, del resto, nel corso di un'opera indelebilmente segnata dalle vicende della sua vita e, alla fine, anche dall'approssimarsi della morte, Taubes farà riferimento al nodo segreto che, secondo l'insegnamento di Paolo, congiunge inimicizia e amore. Al punto di situare nella figura tragica del "nemico", che il regime nazista gli ha cucito addosso in quanto ebreo, non senza responsabilità dello stesso Schmitt, l'epicentro del rapporto con lui: «Sapevamo di essere nemici acerrimi – egli ricorda quando il suo interlocutore privilegiato è ormai morto – ma ci capivamo benissimo. Eravamo consapevoli di una cosa: di parlare allo stesso livello – e questo è molto raro»⁸⁷. È proprio la netta differenza di campo a consentire un rapporto che si costruisce al di là della semplice contiguità, per toccare la falda profonda del pensiero. In questo senso Taubes, pur condividendo la critica di Peterson alla teologia politica schmittiana, anziché rifiutarla in blocco ne rovescia i rapporti interni, spostandone il baricentro dalla sfera della politica a quella della teologia. Ma, in tal

modo, situando il politico all'interno del teologico, finisce per separarlo da se stesso, esattamente come Schmitt aveva spaccato la sostanza divina in due polarità contrapposte.

Il punto di partenza per ricostruire questa singolare operazione di assunzione e capovolgimento del dispositivo teologico-politico è costituito dalla lettera scritta da Taubes il 14 febbraio 1952 ad Armin Mohler, meglio conosciuto come segretario di Ernst Jünger. In essa, dopo aver affermato senza mezzi termini che «Carl Schmitt (insieme a Heidegger) è la potenza spirituale di gran lunga superiore a qualsiasi chiacchiera intellettuale»⁸⁸, egli si chiede se «il nuovo Nomos della terra può misurarsi con il Nomos di Cristo»⁸⁹, concludendo che la risposta non può che essere affermativa. E ciò non perché il mondo *post Christum* non sia interamente segnato dal nichilismo, ma proprio per questo – perché, secondo quella prospettiva messianica che caratterizza l'intera ricerca di Taubes, il tempo volge alla fine: «La domanda intorno al diritto oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista "teologico": ovvero si deve chiedere: quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino?»⁹⁰. È appunto in questa occasione che Taubes introduce per la prima volta un riferimento esplicito alla teologia politica, intesa come «la croce di ogni teologia». Ma precisando subito che essa non va intesa nel senso che le aveva conferito Agostino, bensì in quello, ebraico e specificamente antinomico, in base al quale «la teologia non viene completamente assorbita nella divisione attraverso il "politico", perché la legge non è il primo e l'ultimo termine, perché "perfino" tra uomo e uomo esistono situazioni che "varcano", "oltrepassano" la legge»⁹¹. Già qui si fa chiara la distanza dell'autore nei confronti di colui cui pure ha tributato il massimo dei riconoscimenti. Ciò che egli rifiuta, della teologia politica schmittiana, perché funzionale all'ordine esistente, è una unificazione dei suoi termini fondata sulla loro preliminare separazione e perciò destinata a fare della teologia uno strumento di legittimazione politica. Non è difficile riconoscere in tale articolazione lo stesso dispositivo – una unità abitata dalla dualità – che Peterson rifiuta nell'idea di monoteismo. Ma, nel momento in cui condivide la critica di Peterson a Schmitt, Taubes ne respinge la

conclusione, vale a dire la liquidazione di ogni forma di teologia politica attraverso il ristabilimento della separazione tra i suoi termini. Contro questa “soluzione” – nel senso letterale dello scioglimento di ciò che è unito – Taubes si muove nella direzione opposta. Anziché presupporre la separazione fra teologia e politica – come fanno Schmitt per poi negarla o Peterson per confermarla – egli presuppone la loro originaria unità, pensata dal punto di vista teologico. È proprio questo passaggio – dal piano del politico a quello del teologico – a impedire la deriva in senso legittimante cui perviene lo stesso Schmitt in difesa del *nomos*. Rispetto a tale rischio di strumentalizzazione, va tenuta ferma una distinzione che serva a custodire, nel cuore stesso della divergenza, l’iniziale implicazione di teologia e politica. Per comprendere cosa Taubes esattamente intenda, sostenendo, contro Schmitt, «che la divisione tra potere terreno e potere spirituale è *assolutamente necessaria* e che senza questa delimitazione l’Occidente esalerà il suo ultimo respiro»⁹², bisogna integrare tale affermazione con quella, apparentemente contraria, che «non c’è teologia che non sia rilevante per l’ordinamento della società. Persino quella teologia che pretende di essere completamente apolitica, che concepisce il divino come totalmente estraneo, il totalmente altro rispetto all’uomo e al mondo, può avere implicazioni politiche»⁹³.

Come è evidente, il passo appena citato non è rivolto solo verso Peterson – contro la eliminazione della teologia politica mediante la separazione assoluta dei suoi poli – ma anche contro la teologia dialettica di Karl Barth che, nel *Römerbrief*, aveva proclamato il carattere radicalmente impolitico della parola teologica, pervenendo, almeno da questo punto di vista, a una condanna della teologia politica non diversa da quella di Peterson. Ciò che a entrambi sfugge, secondo Taubes, è il nocciolo politico custodito dalla teologia, espresso proprio nella loro necessaria tensione. C’è un punto celato, eppure mai così vivo come nel tempo della fine del tempo, in cui teologia e politica rimandano l’una all’altra lungo l’arco della loro divergenza. Esso è costituito dalla critica del potere: «Il nucleo segreto di questi due ambiti si fonda sul concetto di potere. Solo quando il principio universale del potere sarà rovesciato l’unità di

teologia e teoria politica sarà superata. Una critica all'elemento teologico all'interno della teoria politica si fonda in definitiva su una critica al principio del potere»⁹⁴. Qui, finalmente, la critica a Peterson si salda a quella, contraria, rivolta a Schmitt. Diversamente dal primo, questi riconosce l'unità tra i due ambiti, ma in funzione di un diritto sovrano che ne esclude uno, quello teologico, a favore dell'altro. Non che egli non colga la deriva nichilistica che minaccia il mondo – i segni dell'apocalisse. Ma, anziché riconoscere in essa l'annuncio della *parousia*, pretende trattenerla attraverso un *katechon* frenante costituito dallo Stato o dalla Chiesa di Roma. È da questo lato che Taubes può definire Schmitt «apocalittico della controrivoluzione», mentre considera se stesso «apocalittico della rivoluzione»: «Il giurista è ciò che in seguito egli chiama *katechon*, colui che trattiene, che impedisce al caos di emergere. Non è questa la mia concezione del mondo né la mia esperienza. Come apocalittico immagino che direi: vada pure a fondo. *I have no spiritual investment in the world as it is*»⁹⁵.

Mai come in queste espressioni si profila il volto dell'altro autore che, nella doppia divergenza con Schmitt e Peterson, costituisce il vero referente della teologia politica di Taubes. Parlo di quel Benjamin di cui egli rivendica, contro la censura di Adorno, l'affinità, ancora una volta per contrasto, con il lessico schmittiano. Come lo stesso Benjamin riconosce, nella lettera poi divenuta celebre per non essere stata inserita nel suo epistolario postumo⁹⁶, a unirlo, al di là dell'insuperabile distanza, al giurista tedesco è la teoria dello stato d'eccezione come breccia nel tempo della norma. Solo che mentre per Schmitt esso è la misura della sovranità, per Benjamin rappresenta la porta stretta attraverso cui in ogni momento può irrompere il Messia. Il punto di riferimento obbligato, oltre al *Frammento teologico-politico*, è il saggio benjaminiano sulla critica della violenza⁹⁷, come campo dello scontro finale tra le due avverse teologie politiche – quella, katechontica, della difesa del potere e quella, apocalittica, della sua distruzione. A esse corrisponde l'opposizione tra la violenza mitica del diritto e quella, divina, che lo destabilizza. Ciò che, in tale scenario, sembra influenzare maggiormente Taubes non è solo il conflitto palese ma anche la

segreta contiguità tra le due violenze – entrambe tali perché entrambe fissate a una legge, sia pure antinomica. Proprio a essa – a un *nomos* divino costitutivo e insieme destitutivo di quello umano – rimanda la teologia politica di tipo messianico. Non alla semplice abolizione della legge ma al suo compimento nella forma di un'implosione estranea tanto alla semplice anarchia quanto all'ordine giuridico esistente. La prospettiva di Taubes – situata nel punto di tensione interna tra escatologia, apocalittica e messianismo – è che la fine del tempo, consentita dall'affondamento di ogni *katechon*, sia non esterna ma interna al tempo stesso, presente e operante in ogni attimo. Ciò vuol dire, tornando alla teologia politica, che la legge, una volta sciolta da qualsiasi ruolo legittimante, per essere all'altezza del tempo della fine, deve coincidere con la sua medesima disattivazione. Farsi legge della fine della legge.

Tutti questi motivi ritornano, in una singolare miscela di spunti esegetici e di umori personali, in quel seminario sulla *Lettera ai Romani* che costituisce la punta più acuta della riflessione di Taubes sul rapporto fra teologia e politica. Tenuto nel 1987 a Heidelberg, poche settimane prima della morte, con il titolo, intensamente profetico, *La dilazione accordata ai condannati. Esperienza apocalittica del tempo*, esso si distanzia da tutte le letture consuete, dichiarando il senso essenzialmente politico dell'epistola paolina. Inviando la lettera non a una comunità qualsiasi ma a quella di Roma, sede dell'Impero, Paolo intende opporre un contropotere. Perciò, più che di una predica o di una convocazione, essa ha la tonalità di una «dichiarazione di guerra *politica* nei confronti di Cesare»⁹⁸. Secondo una tesi già avanzata da Bruno Bauer in *Christus und die Caesaren*⁹⁹, Taubes individua nel documento che apre la letteratura cristiana una protesta esplicita contro il culto romano dei Cesari. Al suo centro vi è quella contestazione della legge che la tradizione interpretativa ha letto soprattutto in chiave anti-ebraica, ma che, nelle intenzioni di Paolo, si rivolge a ogni forma di *nomos*, a partire da quello dell'imperatore. Contro la sua pretesa di universalità, tale *nomos* si configura come lo strumento del dominio di Roma sugli altri popoli. Perciò va scardinato a favore di colui che da esso è stato condannato. Per Paolo, «non il *nomos* ma chi è stato

crocifisso dal *nomos* è l'imperatore (...) Il *nomos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione. Da qui deriva la sua carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale, e ciò traspare dal suo stesso linguaggio»¹⁰⁰.

Ma, una volta assodato il carattere politico della lettera paolina, in cosa esattamente esso risiede? Come lo si esercita? Quale soggetto ne è portatore? E, soprattutto, se il suo obiettivo è di carattere eversivo, come si concilia con i capitoli XII-XIII, dove è teorizzata l'obbedienza al potere esistente? Sono domande decisive, queste, perché nelle loro risposte ne va del significato conferito da Taubes a ciò che denomina «teologia politica». Si è visto come egli rifiuti la tesi, avanzata da Peterson contro Schmitt, della sua liquidazione. Ma si è rilevata anche la sua lontananza da ogni interpretazione legittimante, come è quella schmittiana, nei confronti del potere sovrano. L'unica forma di teologia politica che Taubes afferma è, anzi, quella ordinata alla sua destituzione – non soltanto estranea al potere ma contro di esso. Diversamente dalla prospettiva barthiana, che esclude ogni «possibilità positiva», – oltre il principio universale dell'amore –, l'autore riconosce il significato teologico di una potenza eversiva dei rapporti di forza esistenti. Ma, nello stesso tempo, evita di indicarne gli strumenti operativi. Per quanto ne condividesse l'intenzione anti-romana, Paolo non si riconobbe nel movimento nazionalista degli zeloti, che rivendicavano violentemente la propria autonomia da Roma. Ma allora come si determina la sua teologia politica? Cos'è che la rende tale – appunto «politica»? Se quella di Paolo è un'attitudine rivoluzionaria, quali sono la sua modalità, il suo statuto, la sua missione? In verità Taubes fornisce una risposta, allorché sostiene di confrontarsi, superandolo, con Mosè, in ordine alla necessità di rifondare un popolo diverso da quello da cui proviene. Mentre Mosè rifiuta di dare vita a un nuovo popolo, annullando quello precedente, Paolo rivendica proprio questo ruolo. Sua intenzione è quella di fondare un popolo del tutto nuovo. Ma, appunto, che cosa significa, per lui, «fondare un popolo»?¹⁰¹. E, prima ancora, cosa è, dal punto di vista di una teologia politica messianica, un popolo?

Per dare risposta a tale interrogativo bisogna risalire al primo, e

unico, libro di Taubes, e cioè a quella *Escatologia occidentale* che lavora il paradigma teologico-politico attraverso la categoria, ripresa anche negli scritti successivi, di «teocrazia». Il primo a farne uso è stato lo storico Flavio Giuseppe alludendo a una forma politica che, assegnando l'assoluto comando a Dio, elimina qualsiasi sovranità all'interno della comunità. Se la fonte principale di Taubes in merito è il libro di Julius Wellhausen *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*¹⁰², il confronto più significativo resta quello con le ricerche di Martin Buber su *La regalità di Dio*. Questi, assimilando l'originaria organizzazione politica giudaica al mondo beduino protoislamico, la connota appunto come un governo diretto di Javeh a esclusione di ogni altra forma di potere. Quando, in *Giudici* 8.22, i soldati offrono a Gedeone la sovranità ereditaria, egli risponde «Dio stesso ed egli soltanto è colui che governerà su di voi. In queste parole – conclude Buber – c'è l'audacia di prendere sul serio la sovranità di Dio»¹⁰³. Rispetto alla sua impostazione, tuttavia, Taubes sposta il baricentro in una chiave più radicalmente antinomica. Entrambi interpretano la «teopolitica», come la definisce Buber¹⁰⁴, del popolo ebraico nei termini di un'alleanza con Dio alternativa a qualsiasi altra fonte di potere. Ed entrambi riconoscono l'estraneità di Javeh a ogni radicamento territoriale. Ma Taubes estende lo sradicamento allo stesso popolo, sottratto in questo modo a ogni appartenenza spaziale e votato all'eterna erranza. Più che nello spazio, esso si protende nel tempo estremo dell'*eschaton*: «Ezechiele, il profeta dell'esilio, era cosciente che il radicamento allo stato e alla terra era un errore, così sradica completamente l'albero del popolo dall'antico terreno e, con un rivolgimento radicale, contro qualsiasi crescita naturale, lo ripianta rovesciato con le radici verso l'alto»¹⁰⁵.

È questo l'orizzonte in cui, nonostante il mutamento di rapporto tra escatologia e messianismo, va situato il concetto di teologia politica come è adoperato nel seminario sulla *Lettera ai Romani*. Abbiamo visto come esso vada interrogato sullo sfondo degli scritti giovanili di Benjamin e in particolare del *Frammento teologico-politico*. Proprio in questo viene detto che, essendo il regno di Dio non la meta ma la fine della storia, «l'ordine del profano non può essere edificato sull'idea del regno di Dio», cosicché «la teocrazia non

ha alcun senso politico ma soltanto religioso»¹⁰⁶. Da qui – da questo scarto irrimediabile tra sfera profana e regno divino – il carattere apparentemente indecifrabile dell'azione politica di Paolo e, in generale, di una teologia politica letteralmente antinomica. Essa, secondo la linea marcionita che, per Taubes, lega il messianismo paolino a quello di Benjamin, può esprimersi solo ritirandosi – così come la legge, nel tempo della fine di ogni legge, assume la forma della propria disattivazione. Perciò la teologia politica che, contro Peterson e contro Schmitt, Taubes sostiene non può che affermare il “negativo”, secondo una perfetta coincidenza di affermazione e negazione. In questo senso lo stesso popolo ebraico che Paolo vuole rifondare, fondendolo con quello pagano convertito al cristianesimo, è un non-popolo, un popolo abitato dalla propria negazione: «La stirpe di Abramo non crede di far parte dei popoli, si considera piuttosto un non-popolo. E proprio questo è il significato del nome “ebreo”»¹⁰⁷. Per essere davvero universale esso deve entrare in contraddizione con se stesso. Come potrebbe essere, quel popolo, allo stesso tempo, naturale ed eletto? Appartenere alla terra e al cielo? Attendere alla carne e allo spirito? L'unico modo è quello di essere diverso da sé, identificato da una costitutiva differenza, unito da ciò che lo divide. Due-in-uno e uno-in-due, come ciò che si include escludendosi. Ancora una volta, anche estroflesso nel suo risvolto messianico, il dispositivo teologico-politico, proprio presupponendo l'unità dei suoi termini, torna a parlare la lingua del Due. Assorbita nella teologia, la politica può esprimersi soltanto negandosi – sdoppiandosi in un'autorità senza comunità e in una comunità senza autorità.

9. Si può ben dire che il dibattito tra Schmitt, Peterson e Taubes contenga tutti gli elementi del paradigma teologico-politico, ma espressi in una forma contratta, e anche contrastiva, che non ne consente un'organizzazione concettuale unitaria. È come se i tre autori fossero troppo coinvolti dal proprio contesto di provenienza per poterne restituire un profilo oggettivo. Perché ciò avvenga, bisogna fuoriuscire, se non dall'orizzonte teologico-politico in quanto tale, almeno dal monoteismo ebraico-cristiano che ne costituisce l'alveo di scorrimento prevalente, interrogandolo, per così

dire, dall'esterno. È quanto fa Jan Assmann in una serie di testi di rara profondità ermeneutica, usando la propria competenza di egittologo non per eludere le questioni poste in particolare da Taubes e Schmitt ma per oggettivarle attraverso una prospettiva più ampia. Ciò che ne risulta non è un diverso rapporto di forza tra teologia e politica ma una ricostruzione più penetrante della loro reciproca implicazione. Ad attirare l'attenzione di Assmann non è né la loro unità, già teorizzata da Schmitt, né la loro separazione, diversamente sostenuta sia da Peterson che da Taubes, quanto il nodo antinomico che fa dell'una il contrario e insieme il contenuto dell'altra: «Io invece – scrive all'esordio di *Potere e salvezza* – mi propongo di sviluppare un concetto di teologia politica che le comprenda entrambe: la tesi della necessaria unità di potere e salvezza esattamente come la tesi della loro indispensabile separazione»¹⁰⁸.

In questo senso non va assolutizzato il proposito dell'autore, pure esplicitamente enunciato, di rovesciare l'idea schmittiana che tutti i concetti pregnanti della moderna scienza politica hanno una radice teologica in quella, contraria, secondo cui i dogmi teologici si radicano nella semantica politica. Esso, volto a decostruire quel paradigma di secolarizzazione che, pur se in maniera critica, Schmitt stesso aveva finito per assumere, va inteso come il primo passaggio di un discorso più complesso. Alla sua base vi è il rifiuto di una interpretazione unilineare del processo storico che, muovendo da un unico punto verso un esito superiore, sembra escludere in linea di principio il riproporsi di fenomeni ritenuti superati, come, ad esempio, i conflitti di religione. In gioco, prima ancora della direzione del processo, – dalla teologia alla politica, piuttosto che da questa a quella, – è la questione della sua origine, come l'autore non manca di rilevare: «La mia prospettiva non si limita a rovesciare la tesi di Schmitt, ma l'amplia coinvolgendone l'antefatto. La religione che ha fornito alla scienza politica i concetti pregnanti è cioè a sua volta scaturita da qualcosa. Io mi interrogherò sull'*origine della religione* nello stesso senso di "origine" con cui Christian Meier parla di origine della politica»¹⁰⁹. Ciò significa revocare l'idea di una derivazione semplice della politica dalla teologia, dal momento che questa deve, a sua volta, ricercare la propria matrice nella politica.

Come ha dimostrato Peterson nel suo libro sul monoteismo, il concetto di monarchia divina elaborato da Filone di Alessandria, Origene ed Eusebio nasce dall'assunzione teologica del modello imperiale romano. Ancora piú sintomatica, in questo senso, appare la teologia veterotestamentaria dell'alleanza, evidentemente basata sulle formule dei trattati politici e del giuramento di fedeltà del vassallo al sovrano. L'idea di patto (*berit* in ebraico) non è, per Assmann, un esempio tra gli altri, ma l'archetipo categoriale del trasferimento dal linguaggio politico a quello religioso. Da allora questo transito, almeno a partire dai libri biblici dell'*Esodo* e del *Deuteronomio*, procede per tutta la tradizione ebraica, comunicandosi, alla fine, a quella cristiana.

Ma, come lo stesso Assmann subito chiarisce, se non può dirsi che la religione sia la matrice della politica, neanche questa può essere posta semplicemente all'origine di quella. Nel senso che, per trasmigrare all'interno del lessico religioso, i concetti politici devono, a loro volta, essere stati influenzati da quelli teologici, così da determinare un doppio flusso incrociato che, mentre politicizza la teologia, teologizza la politica. Quale dei due processi sia originario rispetto all'altro, è domanda fuorviante, che pure ha condizionato l'intera storia della teologia politica, dal momento che presuppone esattamente ciò che non si dà – vale a dire la compattezza dell'origine, fin dall'inizio divaricata in due direzioni diverse. Da questo punto di vista, l'ipotesi di una semplice successione cronologica – da una fase teologica a una, successiva, secolarizzata – è erronea, dal momento che i due movimenti non si susseguono nel tempo ma si accavallano tra loro. Già qui – in questa oscillazione ininterrotta tra politico e religioso – è possibile riconoscere una prima connotazione della macchina teologico-politica. Essa non è riducibile né alla legittimazione teologica della politica, come vorrebbe Peterson, né a una politicizzazione postuma della teologia, secondo la tesi di Schmitt, né al carattere di per sé politico della teologia, nel senso di Taubes. Nessuna di queste interpretazioni risulta in sé del tutto falsa ma solo se inestricabilmente commista alle altre. Teologia politica, nel significato pregnante dell'espressione, è precisamente l'effetto performativo che ciascuno dei due termini

determina sull'altro, mutandone il senso: «Quando assiomi centrali della semantica culturale sono “trasposti” dalla dimensione sociale a quella religiosa della vita umana, questo comporta conseguenze per la collettività esattamente come comporta conseguenze per la religione quando, in direzione inversa, assiomi religiosi centrali sono trasposti nella dimensione sociale ovvero politica, e vengono cioè secolarizzati»¹¹⁰.

In questa produzione di effetti incrociati si manifesta il carattere di dispositivo del processo teologico-politico. Come si è detto fin dall'inizio, in esso non va visto né un semplice dato storico né una categoria concettuale, ma un meccanismo performativo che agisce su ciò che afferra, separandolo in qualche modo da se stesso. È in questo senso che, prima ancora del rinvio a Foucault, si è fatto riferimento a ciò che Heidegger denomina «macchinazione» – intendendo qualcosa che si presenta nella forma del proprio opposto. È appunto quanto, a proposito della controversia tra Schmitt e Blumenberg, Assmann individua nel rapporto tra religioso e secolare, riconoscendo nell'uno il risultato rovesciato dell'altro: «Anche il “teologico”, esattamente come il “secolare”, non è qualcosa di originario ma costituisce la direzione impressa da un processo di segno opposto»¹¹¹. Come si è visto, nella relazione fra teologia e politica nessuna delle due ha una precedenza assoluta, perché si tratta di una medesima dinamica diversamente atteggiata a seconda della temporanea prevalenza di uno dei due poli. Adesso, però, l'autore aggiunge una nuova caratterizzazione che la avvicina ancora di più alla *Machenschaft* heideggeriana: non solo i due termini si sovrappongono ma lo fanno attraverso una sorta di mascheramento reciproco che fa dell'uno il volto contraffatto dell'altro. Piuttosto che una sintesi armonica, ciò che ne risulta è una vera e propria battaglia per la conquista del significato dominante. Teologia politica non è, in sé, né un'unità né una separazione ma una unità costituita da una separazione – un Due che tende all'Uno mediante l'inclusione escludente dell'altro polo.

Nulla più del monoteismo ebraico-cristiano corrisponde a tale logica, come appare evidente dal confronto, istituito da Assmann, con la teologia politica egiziana. In entrambi i casi l'unità si fonde

con la dualità. Anzi in Egitto la presenza originaria del doppio è ancora più marcata che in Israele:

Il simbolismo politico dell'antico Egitto, e cioè le forme in cui gli Egizi concettualizzarono il loro Stato, ruota attorno ai motivi della (bi)partizione e della riunione, di dualismo e unità. Egitto vuol dire «i due paesi» oppure «le due rive» (...) «Unificazione» è la parola-chiave che coglie nel modo più preciso il senso di questo simbolismo spiccatamente dualistico¹¹².

Lo stesso mito fondativo del contrasto tra il principio dell'ordine rappresentato da Horus e quello del caos impersonato da Seth si conclude con una conciliazione che segna la subordinazione del secondo all'autorità del primo. Una volta costituitasi, tuttavia, l'unità tende a prevalere sulla separazione. Tanto da fare della parola «vincolo» la chiave d'ingresso nel mondo egiziano, cui rimandano, nella loro relazione costitutiva, le quattro dimensioni della morale, del diritto, della politica e della religione. In particolare le ultime due non si contrappongono né tendono a escludersi, ma piuttosto si articolano in una dialettica che vede scaturire l'una dall'altra secondo quella forma particolare di teologia politica che Assmann definisce «rappresentativa»: nel senso che, fissato il potere supremo nell'ambito divino, quello del faraone ne discende come una sorta di appendice terrena dotata di una sua sfera di autonomia. In questo modo si può dire che in Egitto la linea della politica scorra non contro ma a fianco, in maniera subordinata ma autonoma, rispetto a quella della teologia.

Ben diverso il caso di Israele, dove il processo di teologizzazione assume una direzione opposta a quella della sintesi, marcando una netta separazione tra potere e salvezza. Nella dialettica tra unità e dualità, la seconda prevale nettamente sulla prima – ma senza mai perdere il rapporto con essa. Se in Egitto si può dire sia il Due a generare l'Uno, in Israele avviene il contrario. È proprio il tipo di monoteismo che lì per la prima volta si afferma (dopo il tentativo, abortito, di Ekhнатon) a determinare le condizioni non solo per una distinzione ma per un vero e proprio scontro nei confronti del potere terreno. Al posto di una teologia politica rappresentativa come quella egiziana, si instaura il modello che già Taubes aveva ricondotto alla

teocrazia. In questo caso, tutt'altro che fondersi con il politico, il teologico tende a sostituirlo sottomettendolo al proprio comando. È la soglia decisiva, questa, a partire dalla quale la macchina teologico-politica perviene alla sua forma compiuta, costituita appunto da uno scambio violento tra i suoi termini che attribuisce all'uno i connotati dell'altro. Siamo ben lontani da una concezione armonica della secolarizzazione, all'interno di una dinamica che vede i due poli della teologia e della politica mirare a un'esclusione reciproca:

Quando concetti teologici vengono «secolarizzati», questo comporta conseguenze per la teologia. Non ci si limita insomma a rilevare un'analogia, un terzo comune fra Dio onnipotente e l'onnipotente legislatore. Le conseguenze sono decisamente più drastiche: nel segno dell'onnipotente legislatore, il Dio onnipotente deve sgomberare la posizione della legiferazione. Nel processo di trasposizione che io chiamo «teologizzazione» accade esattamente il contrario: nel segno del Dio legislatore, il sovrano terreno deve sgomberare questa posizione¹¹³.

Ma il fronte dello scontro non si limita a contrapporre teologia e politica. Esso percorre, verticalmente, anche ciascuno dei due campi con effetti dirompenti sulla costituzione dell'altro. Certo, l'origine della violenza è sempre politica – riguarda e coinvolge innanzitutto i rapporti di potere che vincolano gli uomini secondo forme determinate di comando e obbedienza, di oppressione e resistenza. Ma, per acquisire l'intensità che la contraddistingue, essa deve passare per la lingua della teologia, facendo di essa un nuovo, e più potente, ordigno politico. Così la violenza che percorre il Vecchio Testamento, almeno dall'*Esodo*, nasce dall'assunzione al proprio interno di quella subita dalla cattività egiziana, dalla quale gli Ebrei riescono a emanciparsi soltanto facendola in qualche modo propria. Facendone, cioè, una forza d'urto non solo nei confronti dello Stato egiziano, ma anche dell'istituzione statale in quanto tale, sostituita, in Israele, da un potere divino alternativo a ogni autorità terrena. Questo processo s'intreccia, per Assmann, con quello del contrasto storico, interno alla sfera del teologico, tra religioni primarie, ancora non esclusive di altre forme religiose, e religioni secondarie, organizzate, invece, intorno alla dicotomia vero/falso, subito traslata

nell'antagonismo politico amico/nemico. Ma l'elemento ancora più caratterizzante della procedura teologico-politica ebraica è che l'oggetto prevalente di tale conflitto, pure nato nella lotta contro il dominio egiziano, non è costituito da un'alterità esterna, e cioè dai popoli stranieri, ma da un'alterità interna alla stessa comunità di appartenenza: «La violenza e la legge qui mobilitate colpiscono meno gli altri che non il proprio gruppo, agendo verso l'interno in maniera ben più efficace che verso l'esterno»¹¹⁴. Perciò, mentre le città straniere possono essere conquistate "normalmente", gli abitanti di Canaan, in quanto ebrei ancora non convertiti, vanno passati a fil di spada (*Dt.* 13.16). Perché ciò che va completamente sradicato non è il politeismo altrui ma quello ancora interno al monoteismo – veramente tale solo nella misura in cui rinsalda la propria unità con la spada della divisione.

Assmann ribadisce a più riprese che il proprio discorso non ha nulla a che fare con una qualsiasi forma di antisemitismo e neanche di anticristianesimo. Allorché sottolinea nella maniera più netta che la violenza incorporata nell'Antico Testamento non ha mai avuto alcun effetto reale all'interno della storia ebraica, trasferendosi, piuttosto, nel mondo cristiano e poi musulmano, non intende né esprimere un giudizio negativo sulla tradizione ebraico-cristiana né, ancor meno, auspicare una qualsivoglia regressione a una stagione politeistica, o cosmoteistica, oggi improponibile. Non è che il monoteismo religioso sia di per sé violento, come può apparire solo a uno sguardo superficiale. Esso lo diventa quando si politicizza nello stesso momento in cui la politica indossa una maschera teologica. Al centro di questa dialettica, cui abbiamo ricondotto il nucleo performativo del dispositivo teologico-politico, è il nesso tra universalismo ed esclusione. A coloro che rivendicano il carattere inclusivo del monoteismo ebraico-cristiano, proiettando la divisione nel pantheon politeistico, va concessa più di una ragione, salvo individuare proprio in esso una radice non secondaria dell'esclusione. Come nella filosofia della storia hegeliana, è proprio la tendenza a includere la differenza a svuotarla in quanto tale, scartandone la porzione irriducibile. Al punto di arrivare, in mancanza di un nemico esterno, a rivolgere la violenza contro il

proprio stesso popolo, come è accaduto in Israele: «L'ebraismo è una religione dell'autoesclusione. In quanto popolo eletto, Israele si esclude (o meglio Dio lo esclude) dalla cerchia dei popoli. La Legge erige intorno al popolo eletto uno steccato molto alto e impedisce ogni contaminazione (o assimilazione) con le idee e le usanze del mondo circostante»¹¹⁵. Non a caso nella Bibbia i piú feroci massacri colpiscono gli adoratori del vitello d'oro e i seguaci ebraici di Baal. Così come forme di proselitismo violento hanno segnato la storia del cristianesimo non meno di quella dell'islamismo. In questo senso il monoteismo può essere definito «politico nel suo nucleo essenziale»¹¹⁶, ovvero «in sostanza, teologia politica»¹¹⁷, perché solo in esso, per la prima volta nella storia, politica e teologia si sono articolati in una macchina che unifica un popolo attraverso la sua autoesclusione.

¹ Per una ricostruzione storico-concettuale della categoria, vedi M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna 2007, e G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni Fiorentini», vol. XLI (2012), pp. 9-47, mentre, per una presentazione piú ampia dei suoi significati nel dibattito contemporaneo, cfr. G. FILORAMO (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2005; M. VATTER (a cura di), *Crediting God. Sovereignty & Religion in the Age of Global Capitalism*, Minneapolis 2011; E. MENDIETA e J. VANANTWERPEN (a cura di), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011; S. CRITCHLEY, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London - New York 2012; V. ROCCO e R. NAVARRETE (a cura di), *Teología y teonomía de la política*, Madrid 2012; «Il pensiero», fasc. 2 (2011), a cura di G. Gorla e G. Petrarca, dedicato alla teologia politica; la sezione sul rapporto tra democrazia e religione dell'«Almanacco di Filosofia - Micromega», n. 1 (2013).

² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961; trad. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano 1994, p. 655.

³ Sul paradigma di secolarizzazione, oltre G. MARRAMAO,

Potere e secolarizzazione, Roma 1985, vedi J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.

⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche* cit., p. 655.

⁵ *Ibid.*, p. 652.

⁶ *Ibid.*, p. 655.

⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Milano 2007, p. 142.

⁸ HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia* cit.

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹¹ *Ibid.*, p. 150.

¹² HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia* cit., p. 159.

¹³ ID., *L'impianto* cit., p. 62.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltsgeschichte*, corso tenuto nel semestre invernale 1822-23, Hamburg 1996; trad. it. *Filosofia della storia universale*, a cura di S. Dellavalle, Torino 2001, p. 346.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1840), a cura di K. Hegel, in *Werke*, vol. XII, Frankfurt a. M. 1969-79; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Roma-Bari 2003, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸ HEGEL, *Filosofia della storia universale* cit., p. 427.

¹⁹ ID., *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., p. 234.

²⁰ *Ibid.*, p. 285.

²¹ HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., pp. 343-44.

²² M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920; trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, vol. I, Milano 1982, pp. 153-54.

²³ *Ibid.*, p. 154.

²⁴ *Ibid.*, p. 192.

²⁵ L'affermazione di Schmitt è contenuta in una lettera (scritta in francese) a Julien Freund, datata 16 dicembre 1965, pubblicata in «Schmittiana», vol. IV (1994), p. 58.

²⁶ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922; trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, vol. II, Milano 1961, p. 422.

²⁷ *Ibid.*, p. 428.

²⁸ *Ibid.*, p. 427.

²⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 446.

³⁰ *Ibid.*

³¹ M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919), Tübingen 1992; trad. it. *La politica come professione*, con un saggio di M. Cacciari, Milano 2006, p. 86.

³² Per questa chiave interpretativa, cfr. in particolare la vasta ricerca di C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996.

³³ C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, München-Leipzig 1932; trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in ID., *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 177.

³⁴ Hobbes citato da C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del «politico» cit.*, p. 58.

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ *Ibid.*, p. 45.

³⁷ C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923; trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁹ SCHMITT, *Teologia politica II cit.*, p. 36.

⁴⁰ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig 1932; trad. it. *Il concetto di «politico»*, in ID., *Le categorie del «politico» cit.*, p. 138.

⁴¹ SCHMITT, *Le categorie del «politico» cit.*, p. 130.

⁴² C. SCHMITT, *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* (1926), in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hamburg 1940; trad. it. *La contrapposizione tra parlamentarismo e moderna democrazia di massa*, in ID., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-*

Versailles. 1923-1929, a cura di A. Caracciolo, Milano 2007, p. 97.

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴ Cfr. G. BATAILLE, *La part maudite*, Paris 1967; trad. it. *La parte maledetta*, introduzione di F. Rella, Torino 1992, pp. 117 sgg.

⁴⁵ Cfr. G. BATAILLE, conferenza sul potere del 19 febbraio 1938, in *Le collège de Sociologie (1937-1939)*, a cura di D. Hollier, Paris 1939; trad. it. in *Il Collegio di Sociologia. 1937-1939*, a cura di M. Galletti, Torino 1991, p. 166.

⁴⁶ G. BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme* (1933), in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, p. 348.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 365.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ BATAILLE, *Il Collegio di Sociologia* cit., pp. 166-67.

⁵¹ G. BATAILLE, *La souveraineté* (1953-1954), in *Œuvres complètes* cit., vol. VIII, Paris 1976; trad. it. *La sovranità*, introduzione di R. Esposito, Bologna 1990, p. 73.

⁵² ID., *La structure psychologique du fascisme* cit., p. 362.

⁵³ BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme* cit., p. 363.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁵⁵ A. BOUREAU, *Histoires d'un historien*, postfazione alla trad. franc. di E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, pubblicata con *Kaiser Friedrich der Zweite*, Paris 2000, pp. 1225-1309. In merito cfr. anche E. GRÜNEWALD, *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk «Kaiser Friedrich der Zweite»*, Wiesbaden 1982.

⁵⁶ E. H. KANTOROWICZ, *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its late Mediaeval Origins*, in «The Harvard Theological Review», XLVIII (1955); trad. it. in *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Genova-Milano 2005, p. 189.

⁵⁷ G. LA PIANA, *Political Theology*, in *The Interpretation of History*, Princeton 1943.

⁵⁸ E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957; trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, introduzione di A. Boureau, Torino 1989.

⁵⁹ ID., *Kaiser Friedrich der Zweite*, Stuttgart 1927; trad. it. *Federico II imperatore*, Milano 1976.

⁶⁰ E. KANTOROWICZ, *Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence*, in M. CLAGETT, G. POST e R. REYNOLDS (a cura di), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison 1961; trad. it. *La regalità*, in KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato* cit., pp. 58-59. Le due conferenze sulla secolarizzazione erano state tenute al St. John's College e alla Mediaeval Society di Oxford.

⁶¹ A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, in «Römische Mitteilungen», XLIX (1934), pp. 1-118; ID., *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, ivi, L (1935), pp. 1-171.

⁶² T. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1949.

⁶³ P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, in «Studi Gregoriani», II (1947), pp. 403-57.

⁶⁴ Cfr. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924; trad. it. *I re taumaturgi*, Torino 1973.

⁶⁵ Cfr. E. KANTOROWICZ, *Pro patria mori*, in «American Historical Review», LV (1950-51), pp. 472-92; trad. it. in *I misteri dello Stato* cit., pp. 67-97.

⁶⁶ F. W. MAITLAND parla di «so marvellous a display of metaphysical – or we might say metaphysiological – non sense»: *The Crown as Corporation*, in «Law Quarterly Review», XVII (1901), pp. 131-46, poi in *Selected Essays*, Cambridge 1936, pp. 104-46.

⁶⁷ Cfr. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re* cit., p. 430. Per il passo baconiano, vedi *The Works of Francis Bacon*, 10 voll., London 1824, vol. IV, p. 349.

⁶⁸ E. PETERSON, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1920.

⁶⁹ Cfr. E. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley - Los Angeles 1946.

⁷⁰ E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), ora in *Ausgewählte Schriften, I. Theologische Traktate*, Würzburg 1994, pp. 141-74; trad. it. *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, Roma

1946.

⁷¹ ID., *Was ist Theologie* (1925), ora in *Ausgewählte Schriften* cit., pp. 1-22; trad. it. *Che cos'è la teologia*, in «Bailamme», n. 2 (1987), pp. 201-20.

⁷² ID., *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa* cit., p. 71.

⁷³ K. ESCHWEILER, *Politische Theologie*, in «Religiöse Besinnung», IV (1931-32), n. 2, pp. 72-88.

⁷⁴ Di F. GOGARTEN, cfr. soprattutto *Wider die Ächtung der Autorität*, Jena 1930; *Politische Ethik*, Jena 1932; *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*, Hamburg 1934. Sulla questione cfr. H. MEIER, *Che cos'è la teologia politica? Note introduttive su un concetto controverso*, in R. PANATTONI (a cura di), *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, Milano 2000, pp. 9-20; nonché R. PANATTONI, *Appartenenza ed Eschaton. La «Lettera ai Romani» di San Paolo e la questione «teologico-politica»*, Napoli 2001, pp. 19 sgg.

⁷⁵ Cfr. A. DE QUERVAIN, *Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin 1931. Per una ricostruzione di questo dibattito vedi A. CARACCILO, *Presentazione all'edizione italiana*, in C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, pp. v-xxx.

⁷⁶ Sul significato teologico-politico dell'acclamazione, cfr. G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007, soprattutto pp. 161 sgg.

⁷⁷ E. PETERSON, *Göttliche Monarchie*, in «Theologische Quartalschrift», vol. CXII (1931), pp. 537-64; ID., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», vol. XXX (1932-33), pp. 289-99.

⁷⁸ ID., *Kaiser Augustus* cit., p. 289.

⁷⁹ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, ora in *Ausgewählte Schriften* cit.; trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. Ruggieri, Brescia 1983, p. 33.

⁸⁰ PETERSON, *Il monoteismo come problema politico* cit., p. 70.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 103-4.

⁸² GREGORIO NAZIANZENO, *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Roma 1986 (si tratta della Orazione I sul Figlio; la

XXXIX secondo la classificazione ordinaria), pp. 100-1.

⁸³ SCHMITT, *Teologia politica II* cit., p. 57.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 100-1.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁷ J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993; trad. it. *La teologia politica di san Paolo*, a cura di A. e J. Assmann, Milano 1997, p. 132.

⁸⁸ La lettera è pubblicata in J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987; trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Macerata 1996, p. 41.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 45.

⁹² TAUBES, *La teologia politica di san Paolo* cit., p. 186. Sulla teologia politica schmittiana, cfr. ID., *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, in J. TAUBES (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. I, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983, pp. 9-15.

⁹³ J. TAUBES, *Theology and Political Theory*, in «Social Research», XXII (1955), ora in A. e J. ASSMANN, W.-D. HARTWICH e W. MENNINGHAUS (a cura di), *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, München 1996, p. 258.

⁹⁴ ASSMANN, HARTWICH e MENNINGHAUS (a cura di), *Vom Kult zur Kultur* cit., p. 267. Su tutto ciò cfr. E. STIMILLI, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Brescia 2004 (di cui uso la traduzione della lettera).

⁹⁵ TAUBES, *La teologia politica di san Paolo* cit., p. 186.

⁹⁶ Cfr. W. BENJAMIN, *Brief an Carl Schmitt*, in *Gesammelte Schriften*, 3 voll., a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, vol. I, Frankfurt a. M. 1974, p. 887. La lettera in questione non è inclusa in *Briefe*, 2 voll., a cura di G. Scholem e T. W. Adorno, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. *Lettere 1913-1940*, Torino 1978.

⁹⁷ Cfr. ID., *Theologisch-politisches Fragment (1920-21)*, in *Gesammelte Schriften* cit., vol. II.1, pp. 203-4; ID., *Zur Kritik der*

Gewalt (1921), *ibid.*, pp. 179-203; trad. it. *Frammento teologico-politico* e *Per la critica della violenza*, in W. BENJAMIN, *Scritti politici*, vol. I, a cura di M. Palma, introduzione di G. Pedullà, Roma 2011, pp. 67-69 e 91-123.

⁹⁸ TAUBES, *La teologia politica di san Paolo* cit., p. 42.

⁹⁹ Cfr. B. BAUER, *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*, Hidelshiem 1987.

¹⁰⁰ TAUBES, *La teologia politica di san Paolo* cit., p. 55.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰² Cfr. J. WELLHAUSEN, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, Berlin 1900.

¹⁰³ M. BUBER, *Das Königtum Gottes* (1932), in *Werke*, II. *Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg 1964; trad. it. *La regalità di Dio*, Genova 1989, p. 49.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁰⁵ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, München 1991; trad. it. *Escatologia occidentale*, prefazione di M. Ranchetti, Milano 1997, p. 47.

¹⁰⁶ BENJAMIN, *Frammento teologico-politico* cit., p. 67.

¹⁰⁷ TAUBES, *Escatologia occidentale* cit., p. 39.

¹⁰⁸ J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien 2000; trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2002, p. 16.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁰ ASSMANN, *Potere e salvezza* cit., p. 124.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 21.

¹¹² *Ibid.*, p. 98.

¹¹³ ASSMANN, *Potere e salvezza* cit., p. 47.

¹¹⁴ ID., *Non avrai altro Dio*, Bologna 2007, p. 87.

¹¹⁵ J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München-Wien 2003; trad. it. *La distinzione mosaica*, Milano 2011, p. 32.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

Passaggio

Katechon

Uno dei maggiori ostacoli a penetrare nel recinto della teologia politica va rintracciato nella chiave d'ingresso generalmente usata – costituita dal celebre isomorfismo tra concetti teologici e concetti politici teorizzato da Carl Schmitt nel suo saggio del 1922. Si può dire che l'intera discussione, chiusa, a ottant'anni di distanza, dal libro di Assmann su *Potere e salvezza*, resti interna ai suoi confini metodologici. Pur se in termini rovesciati – non più dal teologico al politico, ma da questo a quello – ci si è continuati a muovere nel paradigma schmittiano, riproducendone il procedimento analogico. Non che fosse sbagliato partire dalle ricerche di Schmitt, di fatto all'origine della elaborazione novecentesca della categoria. Ma, piuttosto che rifarsi esclusivamente alla teoria della sovranità, sarebbe stato meglio centrare l'attenzione sulla figura del *katechon*. La sua occorrenza più significativa è rinvenibile nel *Nomos der Erde*, laddove è sostenuto che «carattere essenziale dell'impero cristiano era di non essere un regno eterno ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone, e malgrado ciò di essere capace di esercitare potere storico. Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità, era quello di “forza frenante” (*Aufhalter*), di *katechon*»¹. In realtà, come Schmitt stesso ricorda, il suo interesse per esso risale al 1932, quando cominciò a credere «che ci sia in ogni secolo un portatore concreto di questa forza e che si tratti di trovarlo (...) Si tratta di una presenza totale nascosta sotto i veli della storia»². Della sua enigmaticità Schmitt non era stato il primo ad accorgersi, se già Agostino, commentando il testo di Paolo in cui appare per la prima volta il

termine, confessa «di non sapere che cosa egli abbia affermato» (Civ. XX.19.2)³. Del resto, lo stesso passo della seconda Lettera ai Tessalonicesi parlava di «mistero», riferito all'*anomia*. Esso, secondo Paolo, è già in atto ma, «perché possa rivelarsi, è necessario sia tolto di mezzo colui che lo trattiene (*ho katechon*)» (2 Tess. 2.7). Prima di venire alla questione, centrale, del soggetto del *katechein*, fermiamoci alla sua funzione, che per Schmitt consiste nel «*trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale»⁴. Il suo carattere aporetico sta nel fatto che il *katechon*, trattenendo il male, impedisce anche al bene ultimo di manifestarsi. Solo quando esso sarà «tolto di mezzo», infatti, potrà darsi *parousia*. Per proteggere gli uomini dall'Anticristo, il *katechon* rimanda lo scontro finale che porterà alla vittoria del bene. Ciò significa che esso, tutt'altro che debellare il male, lo conserva per evitarne lo scatenamento, in base all'idea che il peggio debba ancora venire. Da qui la necessità di incorporarlo, controllandolo. Di custodire la possibilità del bene, ritardandone l'attuazione. Ciò spiega il tono ambivalente, non completamente negativo ma neanche pienamente affermativo, della Lettera. Avendola scritta per contenere le impazienze apocalittiche delle prime comunità cristiane, l'apostolo non intende neanche deluderne le aspettative, limitandosi a profilare l'opportunità di un'ulteriore attesa consentita, appunto, dalla forza frenante del *katechon*.

Ma chi – o cosa – è il *katechon*? È soprattutto intorno a tale domanda che ruota la trattazione di Schmitt. Del tutto alieno dalle propensioni apocalittiche del cristianesimo primitivo, il suo problema politico, e anzi eminentemente teologico-politico, è quello della conservazione di un ordine minacciato dalle potenze dirompenti della scissione. A tal fine egli risolve l'atteggiamento, ancora sospeso, di Paolo in una chiave risolutamente positiva. In gioco, agli occhi di Schmitt, è il processo di autodistruzione dell'Europa e dell'intera civiltà cui essa ha dato luogo. *Katechon* è ciò che, almeno fino a un certo momento, si è opposto, fronteggiandola, a tale deriva dissolutiva. La quale, tutt'altro che recente, ha una lunga incubazione che risale alla fine della *respublica christiana*, quando è iniziata la frantumazione dell'Impero in quelli che sono diventati i

differenti Stati nazionali⁵. Da qui la singolare posizione assunta da Schmitt rispetto a essi. Benché, nel momento della disfatta dell'Europa, egli rimpianga il tempo del *ius publicum europaeum*, ormai pervenuto a esaurimento, sul piano storico lo considera l'esito, già tardo, di una dissoluzione precedente. Avendo sciolto il nodo tra autorità e potere da cui la *respublica christiana* ricavava la propria legittimazione, gli Stati europei restano esposti a un processo di spolticizzazione portato al suo culmine dal dominio impersonale della tecnica. Ma se è così, se la disintegrazione è iniziata con la formazione degli Stati nazionali, la forza frenante che i Padri definivano *katechon* non può essere che l'Impero romano. Del resto già Tertulliano – all'inizio di una lunga tradizione teologico-politica – riteneva «che la terribile catastrofe sospesa sul mondo e la stessa fine della nostra era sarà ritardata (*retardari*) fino al transito dell'Impero» (*Apolog.* XXXII.1-3). Quando il vescovo Eusebio, inaugurando ufficialmente la teologia politica costantiniana, individua nell'Impero romano la condizione preliminare, predisposta dalla Provvidenza, per la diffusione del Verbo, legittima questa lettura anche dal punto di vista teologale. Il fatto che altri autori abbiano identificato nel *katechon* la stessa Chiesa, se non addirittura l'economia salvifica di Dio⁶, per Schmitt non collide ma integra la propria interpretazione, dal momento che Impero e Chiesa si pongono in un rapporto di continuità, convergendo nella stessa missione di tenere unita l'Europa: «L'unità di questa *respublica christiana* – egli conclude – aveva nell'*imperium* e nel *sacerdotium* i suoi ranghi gerarchici adeguati e nell'imperatore e nel papa i suoi portatori visibili»⁷.

In questo passo la figura del *katechon* tende ad accostarsi a quanto si è chiamato “macchina della teologia politica”, fin quasi a sovrapporsi a essa. Già abbiamo visto come ne condivide sia il volto enigmatico che l'antinomia interna: producendo il bene attraverso il male, o consegnando al male la custodia del bene, essa, come la macchinazione heideggeriana, si presenta celata nei panni del proprio opposto. Ma nel *katechon* si rivela anche un altro carattere peculiare della macchina – la presenza del Due all'interno dell'Uno. Schmitt insiste su di essa, sia pure accentuandone il versante unitario: «L'unità medioevale di *imperium* e *sacerdotium*, propria

dell'Europa occidentale e centrale, non è mai stata un accentramento del potere nelle mani di un unico uomo. Si era invece fondata fin dall'inizio sulla distinzione tra *potestas* e *auctoritas* quali principi d'ordine diversi ma facenti capo alla medesima unità complessiva»⁸. Nel suo schema interpretativo la diversità tra i due poteri non contrasta con l'unità della *respublica christiana* ma al contrario la rafforza, articolandola in una distinzione funzionale. Il presupposto sotteso a tale tesi è che il rapporto della Chiesa con l'Impero sia essenzialmente differente da quello con gli Stati. Mentre questi ultimi, per costituirsi, sono dovuti passare per la neutralizzazione delle guerre di religione, il primo ha mantenuto la propria omogeneità componendo le due sfere in un'unità pariteticamente condivisa dal papa e dall'imperatore. I poteri di questi, entrambi radicati in una fonte trascendente, – prosegue l'autore, – non erano contrapposti in maniera assoluta ma costituivano i due lati complementari di un unico universo teologico-politico che viveva del loro rapporto. Solo allorché, a partire dal XIII secolo, essi vennero ascritti a due *societates perfectae*, la dualità cominciò a minare l'unità finendo per scardinarla. Schmitt spinge la propria interpretazione organicistica al punto di dichiarare che «neppure per un istante l'unità della *respublica christiana* venne messa in discussione: né quando l'imperatore nominò o destituì un papa a Roma, né quando un papa a Roma sciolse i vassalli di un imperatore o di un re dal giuramento di fedeltà al loro sovrano»⁹. Come la Chiesa eredita dalla giurisprudenza romana la sua configurazione giuridica, così l'Impero incorpora nella propria missione civilizzatrice il potenziale ecumenico della Chiesa. È questa integrazione originaria a far sí che, nel tempo della spoliticizzazione, il cattolicesimo romano mantenga il monopolio del politico.

Ma le cose stanno davvero così? O, come era già accaduto a Hegel, anche la ricostruzione di Schmitt è catturata dalla macchina che sta descrivendo? Sostenere che il conflitto tra le due spade sia assente per tutto l'Alto Medioevo, quando proprio in quella stagione raggiunge il suo apice, è un effetto prospettico della stessa concezione teologico-politica di cui egli vorrebbe dare conto in maniera oggettiva. In realtà, l'unità della *respublica christiana* appare

fin dall'inizio minata dalla lotta ininterrotta tra due poteri concorrenti che tentano di sottomettersi a vicenda. È vero che esiste una corrente, riconducibile ad Ambrogio e portata a compimento nella *Monarchia* di Dante, in base alla quale i due «soli» possono convivere, in forza delle rispettive autonomie, senza doversi necessariamente scontrare. Ma essa è presto superata, e poi travolta, dall'agostinismo politico e dal rescritto di papa Gelasio, che affermava il primato dell'autorità religiosa in una forma inaccettabile dagli imperatori. Pretendendo di subordinare il potere politico, la rivendicazione gelasiana del primato papale scatena una plurisecolare contesa per la supremazia nell'Occidente cristiano. Sul piano dogmatico si può dire che a essere in gioco è la relazione tra i due fatidici passi scritturali di *Rom. 13* e *Mt. 22*. Si tratta ancora una volta del rapporto tra Uno e Due – del modo in cui un polo tende a includere l'altro nella propria sfera di competenza, escludendolo dall'esercizio cui è ordinato. Se, come è noto, in *Rom. 13* è detto che «ogni autorità viene da Dio», *Mt. 22* ripristina il paradigma binario, invitando a rendere «a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». Mentre nel testo paolino Dio è la fonte di tutte le autorità, unificate dalla comune inferiorità alla sorgente da cui promanano, in quello di Matteo si delineano due ambiti autonomi, regolati dalle loro leggi interne. Ciò che questi si prefiggeva era di evitare, in tal modo, un conflitto distruttivo. Ma il problema è che anche tale suddivisione, potenzialmente neutralizzante, ha visto prevalere al suo interno una tendenza unificante destinata inevitabilmente a rinfocolare la contesa. Se le *auctoritates* sono due, quale di esse è superiore al punto di poter rivendicare la supremazia sull'altra? In questo modo l'unità, articolata nella distinzione, si ricompone lungo linee di forza che spingono i due poli a sottomettersi reciprocamente. A differenza di quanto ritiene Schmitt, ciò non accade malgrado ma esattamente in ragione di un dispositivo teologico-politico da sempre orientato all'unificazione violenta del Due. Il dato piú singolare – espressivo della contraddizione interna del paradigma di secolarizzazione di cui fa uso – è che proprio Schmitt aveva affermato che il conflitto riemerge sempre nell'unità, come dimostra il contrasto tra Padre e Figlio all'interno della Trinità.

All'origine del conflitto di competenze vi è l'assunzione della categoria di rappresentazione, posta da Schmitt a fondamento del cattolicesimo. Essa nasce con il superamento dell'idea dell'irrappresentabilità divina a favore di un regime che fa ampio uso di immagini. Fin quando Dio non è raffigurabile, nessuno può pretendere di rappresentarlo e dunque di governare gli uomini in sua vece. Non a caso il modello teologico-politico ebraico è quello della monarchia divina – senza il filtro della rappresentazione, Dio non può regnare che in maniera diretta. Tutto cambia quando si diffonde una pratica iconologica¹⁰. Essa trova la sua formulazione più influente nella *Vita di Costantino* di Eusebio. Contrariamente alla tendenza del cristianesimo originario, che tende a separare nettamente il dominio spirituale da quello temporale, per Eusebio, prima il vescovo e poi, in oggettiva concorrenza con lui, l'imperatore divengono portatori, nella loro persona, della sacra icona. Da quel momento in poi essi si sentono entrambi autorizzati a rappresentare il potere supremo che ne deriva. Quando si arrivò a teorizzare che, come il principe trasporta l'immagine di Dio, il vescovo riproduce quella di Cristo, tutti i presupposti per lo scontro sono ormai presenti. È su questo terreno che s'impiana l'agostinismo politico, attraverso la trasposizione immediata del rapporto binario dal piano antropologico a quello politico: come, in ogni uomo, il corpo è sottomesso all'anima, così l'organismo politico è soggetto a quello, mistico, della Chiesa. Solo che, una volta trasferito su questo terreno, l'ordine di priorità può essere facilmente capovolto. Da lì origina quella lotta, tesa al controllo politico delle coscienze, che vede prevalere prima il papa e poi l'imperatore. Ciò vuol dire che la teologia politica non sta solo nella tesi ierocratica – e neanche in quella che le si oppone – ma precisamente nella loro sovrapposizione antinomica, che fa di quel contrasto il cuore diviso della *respublica christiana*. Teologia politica è la coazione a reiterare la tendenza, pervenuta fino a noi, a unificare un composto mediante l'inclusione escludente della sua parte subalterna. In questo senso si può ben dire che sia il *ius publicum europaeum*, sia il mondo bipolare del dopoguerra, sia quello globalizzato, anch'esso strutturato lungo linee di divisione escludenti, sono tutti interni all'orizzonte teologico-

politico, ancora sottoposti alla forza frenante del *katechon*.

Se è così, tuttavia, resta aperto un interrogativo di fondo che riguarda la possibilità – ma anche l'assoluta difficoltà – della fuoriuscita da esso. Come si può evadere dall'orizzonte che ci protegge? Come aprirci alla *parousia* – per restare al linguaggio paolino – senza sfidare la furia devastante dell'apocalisse? Come attingere la salvezza evitando lo scontro con colui che Paolo chiamava l'*anomos*? Tale domanda, posta e risolta in maniera negativa ogni volta che in Occidente si è profilata la minaccia della rivoluzione, torna a risuonare nel momento in cui la crisi assume un aspetto globale, evidentemente irresolubile con meccanismi di carattere tecnico. Essa richiede, prima ancora di formulare una qualsiasi risposta, che ci si addentri con maggiore consapevolezza nella macchina di cui siamo ostaggio. Una prima questione riguarda lo statuto, per Paolo stesso misterioso, dell'*anomia*. Si tratta di qualcosa che si oppone in maniera frontale al *nomos* oppure di una sua modalità eccedente, che vede nella norma non una semplice secolarizzazione della legge ma una sua diversa, e finora inedita, configurazione? Le pagine che seguono indicano un percorso, certamente arduo ma non impraticabile, di resistenza al lessico teologico-politico, che ne decostruisce il dispositivo prevalente, costituito dalla categoria di persona. Se è questa a regolare il meccanismo di inclusione escludente che separa da se stessi sia i singoli individui sia il genere umano, il riferimento a una filosofia dell'impersonale costituisce una prima approssimazione allo smontaggio della macchina teologico-politica. Contro l'idea di un ripristino della rappresentazione personale, si tratta di spingere a fondo la dissoluzione della vecchia forma politica a favore di un diverso rapporto tra norma e forme di vita. Come si vedrà più avanti, esso ha più i caratteri di una conversione che quelli di una desacralizzazione. Si tratterebbe di pensare, situandola sul piano di immanenza, nientemeno che una *parousia* senza apocalisse, o una affermazione senza negazione. Solo in questo caso si potrebbero sfondare, senza temere la furia dell'*anomos*, le pareti del *katechon* – affidando il governo degli uomini, anziché al potere *qui tenet*, a una potenza che libera.

¹ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde in Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950; trad. it. *Il nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Milano 1991, p. 43. Sulla figura del *katechon* in Schmitt, cfr. F. GROSSHEUTSCHI, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996. Sulla figura del *katechon* in Schmitt, cfr. M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il katechon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano 2006. Più in generale sul *katechon*, cfr. M. NICOLETTI (a cura di), *Il «Katechon» (2Ts, 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, in «Politica e religione», vol. 2008-2009 (2009). Infine, quando il libro era già in bozze, ho potuto leggere il ricco saggio di M. CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

² C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*; trad. it. *Glossario 1947-1951*, a cura di P. Dal Santo, Milano 2001, p. 113.

³ Adopero la traduzione di L. Alici, Milano 1984.

⁴ SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 43.

⁵ In conformità con questa interpretazione schmittiana, vedi adesso EPIMETEO, *Finis Europae. Una catastrofe teologico-politica*, Napoli 2007.

⁶ Secondo l'interpretazione di A. STROBEL, in *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk*, vol. II, Leiden 1961, pp. 106-7.

⁷ SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 42.

⁸ SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 45.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ Cfr. in merito M. RIZZI, *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, in P. BETTIOLO e G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 267-98.

Capitolo secondo

Il dispositivo della persona

1. È indubbio che il testo in cui il termine “persona” assume per la prima volta una precisa connotazione teologica è il trattato di Tertulliano *Adversus Praxeam*. Sicuramente l'autore ne conosce sia il significato drammatico di “personaggio”, già in uso nella produzione letteraria del tempo, sia quello, grammaticale, di persona pronominale, come risulta dalle espressioni *in persona* ed *ex sua persona*, riferite prima al Padre e poi al Figlio (VII.2-3)¹. Altre volte egli adopera il lemma nel senso generico di entità umana, singola o plurima, dotata di una sua individualità. Ciò che resta più opaca è, invece, la relazione tra la semantica teologica e quella giuridica. Quale delle due genera, o almeno precede, l'altra? In merito a tale questione – capitale per la definizione del concetto di “teologia politica” – i pareri degli interpreti divergono. Harnack, salvo poi rettificare il proprio parere, propende per un'originaria matrice giuridica² – tanto da ricondurre la formula trinitaria *una substantia, tres personae* a tre soggetti possedenti un bene in comune, così come quella, cristologica, *una persona, duae substantiae*, a un unico soggetto possessore di due beni diversi. Di parere contrario Schlossmann, per il quale è semmai la codificazione giuridica romana a trarre vantaggio dalla formula teologica³. L'impressione è che, all'interno di questa logica, per così dire dell'antecedenza, non solo sia difficile venire a capo della questione ma si finisca per perderne l'aspetto decisivo, che sta precisamente nel punto di reciproca implicazione tra i due lessici – e cioè, come si è già detto a proposito del dispositivo teologico-politico, negli effetti performativi che l'uno produce all'interno dell'altro.

Sia Joseph Moingt⁴ che René Braun⁵ fanno un passo avanti in questa direzione, allorché chiariscono che la categoria di persona costituisce il modo, da parte di Tertulliano, di coniugare unità e dualità, all'interno della dogmatica cristiana, attraverso l'invenzione di un lessico specialistico fornito della stessa capacità d'astrazione del diritto romano e anche della filosofia greca. Ma ancora più rilevante è il carattere di operatore semantico che il *terminus technicus* di persona costituisce rispetto alla prestazione della macchina teologico-politica. Sappiamo che questa consiste in una unificazione del Due, tale da subordinare una parte alla preminenza dell'altra. Ciò avviene precisamente mediante la categoria teologica di persona, tanto nella sua formulazione trinitaria che in quella cristologica. In entrambi i casi l'esigenza cui essa risponde è quella di articolare un'unità mediante una divisione, come più tardi si esprimerà Gregorio di Nazianzo, portando a compimento il percorso aperto genialmente da Tertulliano: le persone – che Gregorio chiama anche «ipostasi» – «sono divise senza divisione, se così posso dire, e sono unite nella divisione» (*Oratio* XXXIX.11). Si tratta, in questo caso, nientemeno che di pensare una divisione che non divide ma unisce, senza tuttavia cessare di differenziare. Vero è che, secondo la formula nicenocostantinopolitana, le Persone sono tre. Ma già da subito – lungo una linea che arriverà almeno fino a Ilario e a Basilio – il Terzo, vale a dire lo Spirito Santo, non sembra godere dello stesso rango del Primo e del Secondo, collocandosi, più che accanto a essi, nel punto mediano della loro giunzione. Tertulliano stesso, del resto, gli attribuisce un compito, se non marginale, certamente peculiare, che lo situa insieme fuori e dentro la figura trinitaria. Esso da un lato ne fa parte, appunto come Terzo, ma dall'altro è ciò che la interpreta, portandola alla luce: il Paracleto è «la terza persona della divinità e il terzo grado della maestà, il banditore (*predicator*) di un'unica monarchia ma anche l'interprete (*interpretator*) dell'economia» (XXX.5) – colui che connette, rivelandolo agli uomini, il piano ontologico della monarchia con quello, amministrativo, dell'economia. Il problema cui l'autore cerca di rispondere, insomma, attraverso il paradigma di persona, – prima del rapporto tra i Tre, che pure ne consegue, – è la relazione tra i Due, e cioè tra Padre e Figlio,

come raffigurata nella Binità di Winchester, già richiamata a proposito di Kantorowicz.

Al suo interno risuonano le enigmatiche parole di Giovanni (1.1): «In principio era il Verbo, il Verbo era presso di Dio e il Verbo era Dio» – che sembrano identificare due soggetti, dichiarandoli al contempo diversi. Ma come può, un'unica entità, sdoppiarsi in due? O come possono, due entità distinte, unificarsi conservando la loro differenza? E che significato conferire all'altro passo giovanneo, «Io e il Padre siamo uno» (10.30), in cui plurale e singolare paiono sovrapporsi senza residui? A questo problema capitale, già nel II secolo, vengono dati essenzialmente due tipi di risposte, giudicate entrambe eretiche da coloro che si considerano interpreti dell'ortodossia. La prima è quella cosiddetta «diteista», declinata anche in chiave gnostica, che raddoppia l'entità divina in due principi separati e dunque, di fatto, concorrenti. A questa prima opzione, di timbro politeista, ne corrisponde un'altra, detta «monarchiana» per la sua tendenza a eliminare la dualità a favore dell'unico Dio o «modalista», portata a pensarla come suo semplice «modo» di essere. È contro questa seconda eresia – rappresentata soprattutto da Noeto, già contestato da Ippolito nel *Contra Noetum*, e appunto da Prassea – che si schiera Tertulliano attraverso la distinzione programmatica tra sostanza unica e persone diverse. Allorché egli polemizza con coloro che «duos unum volunt esse ut idem Pater et Filius habeatur» (V.1), si riferisce precisamente a quella tesi che, per non rinunciare del tutto alla distinzione, la trasferisce all'interno della figura di Cristo, inteso come l'incarnazione del medesimo Padre attraverso un processo di autogenerazione che finisce per renderlo Figlio di se stesso. In tal modo, pur all'interno di un'unica persona, il Figlio risulta sdoppiato in un principio umano, di nome Gesù, e in un altro divino, di nome Cristo, soggetto anch'egli alla nascita, alla passione e alla morte.

È rispetto a questo viluppo di contraddizioni che Tertulliano mette in campo un diverso dispositivo, fondato sull'articolazione tra due piani differenti e correlati – quello, ontologico, della monarchia e quello, tecnico, dell'economia. Mentre il primo assicura l'ancoraggio, comunque irrinunciabile, al dogma monoteistico, il secondo

consente di modularlo in termini binari ed eventualmente anche trinitari: «Noi – afferma l'autore – (...) ne fissiamo due certo, il Padre e il Figlio, e anzi tre con lo Spirito Santo, secondo il criterio dell'economia che fa la pluralità, affinché non si creda (...) che il Padre in persona è nato ed è morto» (XIII.5). Una volta distinta la figura del Figlio da quella del Padre, la presenza dello Spirito non fa problema né richiede ulteriori dimostrazioni. Non a caso, l'accusa più ricorrente nei confronti di Tertulliano, spesso associata a quella di gnosticismo o marcionesimo, è più di "diteismo" che di "triteismo". D'altra parte è innegabile che il dispositivo economico – la traduzione latina del termine greco *oikonomia* è appunto *dispositio* o *dispensatio* – presupponga lo stesso elemento binario che Peterson rinveniva al cuore della teologia politica, vale a dire la distinzione, interna al regime monarchico, tra autorità suprema e amministrazione degli uomini. È proprio essa che consente a Tertulliano di situarsi ad uguale distanza tra monisti e politeisti: «Se poi – egli avverte – chi detiene la monarchia ha un figlio, la monarchia non viene divisa o cessa di essere, se anche il figlio ne viene fatto partecipe; ma continua ad appartenere anzitutto a colui da cui viene comunicata al figlio e, dato che rimane sua, per questo è monarchia anche quella che è tenuta da due persone strettamente unite» (III.3). Se immesso nella monarchia, poi, il principio del Due può farsi anche Tre e addirittura moltiplicarsi in un esercito di funzionari angelici: «Quindi, se anche la monarchia divina è amministrata per mezzo di tante legioni ed eserciti di angeli (...) non per questo ha cessato di appartenere a uno solo e di conseguenza di essere una monarchia, per il fatto di essere amministrata per mezzo di tante migliaia di potenze (*tanta milia virtutum*)» (III.4).

Ciò che colpisce, in questa distribuzione economica delle parti, è la connessione istituita tra macchina teologico-politica e dispositivo della persona. È quest'ultimo a consentire il piano divino di salvezza dell'uomo, rendendolo al contempo manifesto. Non si trascuri il fatto che il suo carattere misterioso – attestato, dopo Paolo (*Eph.* 3.9), da Clemente Alessandrino, Ireneo e Ippolito⁶ – lo rende curiosamente simile alla "macchinazione" cui si è a più riprese fatto riferimento: non solo esso si cela ai nostri occhi ma si presenta a

volte nei panni del proprio contrario, vale a dire nel racconto gnostico del disegno demiurgico. La creazione del mondo, in questo caso, sarebbe stata opera di un demone diverso e opposto al vero Dio. Ora la categoria di persona, presentando il Figlio e lo Spirito Santo come articolazioni interne di un'unica sostanza divina, ha l'effetto di restaurare la verità del piano salvifico. Ma, per farlo, deve rafforzare il polo dell'unità rispetto a quello della diversità. All'inizio Dio è solo e dunque non ancora Padre. Egli lo diventa soltanto dopo, allorché decide di generare il Figlio. Da qui il rapporto non solo di dipendenza ma anche di inerenza di quest'ultimo rispetto al primo, da cui non si distacca mai del tutto, finendo da ultimo per farvi ritorno. Egli è generato nello stesso modo in cui lo è il pollone dalla radice, il fiume dalla fonte, il raggio dal sole – vale a dire senza mai separarsi da esso. Tertulliano insiste sul fatto che la distinzione tra i Due non è una forma di «separazione» (*divisio*) ma, appunto secondo il nuovo lessico economico, di «disposizione» (*dispositio*) o «distribuzione» (*distributio*) – intendendo in questo modo la coesistenzialità del Secondo, e poi del Terzo, con il Primo, che è anche il Tutto che li comprende. Ma se è così, se il Secondo è parte integrante del Primo, la disposizione non può non significare anche dipendenza gerarchica, come del resto l'autore stesso conferma, asserendo che «il Padre è diverso dal Figlio, perché più grande del Figlio, perché uno è colui che genera e uno è colui che viene generato, perché uno colui che manda e uno colui che viene mandato, perché uno colui che crea e uno colui attraverso il quale avviene la creazione» (IX.2).

Questa inerenza-subordinazione è inevitabile nella struttura logica, ancor prima che teologica, del regime monoteista. Ma quando Tertulliano afferma che «il Padre è infatti l'intera sostanza, mentre il Figlio è una derivazione e una porzione del tutto» (IX.2), accostandosi così al linguaggio emanatistico dei valentiniani, la relazione tra i Due acquista un carattere sempre più intrinseco. Più che due elementi congiunti, essi paiono articolazioni interne di uno stesso elemento che fa di una delle due parti lo strumento operativo dell'altra. Da qui la marcata connotazione teologico-politica, di cui la semantica della persona costituisce insieme l'effetto e l'operatore

interno. Il suo esito ultimo risulta condensato soprattutto in un passo, di particolare rilievo, in cui è annunciato il ritorno di tutto il potere, inizialmente affidato al Figlio, alla persona del Padre: la monarchia «rimane immutata nella sua essenza, sebbene venga introdotta una trinità, a tal punto che deve essere restituita al Padre dal Figlio secondo quanto scrive l'Apostolo riguardo al fine ultimo "quando egli rimetterà il Regno a Dio e Padre". Perché egli deve regnare "finché Dio abbia posto i suoi nemici sotto i suoi piedi"» (IV.2). Si ricorderà che proprio a questo Salmo si riferiva, cercando di darne espressione, la Binità di Winchester, in una modalità che riunificava il Due attraverso il dominio della sua parte prevalente. Cristo appare da un lato assoggettare il mondo alla propria maestà ma dall'altro assoggettarsi egli stesso a colui che gli affida temporaneamente tale signoria, prima di avocarla a sé. Quello che ne risulta, per usare un lessico a noi familiare, è una singolare sovrapposizione di soggettività e assoggettamento, come appare dal seguito del Salmo, riprodotto da Tertulliano, «che dice: "Siedi alla mia destra, finché io non abbia fatto di tutti i tuoi nemici lo sgabello per i tuoi piedi" – quando dunque tutte le cose saranno assoggettate a lui, eccetto colui che ha assoggettato a lui tutte le cose, affinché Dio possa essere tutto in tutto» (IV.2). La Seconda persona – da cui quella umana si genera – è dunque un soggetto che può assoggettare altri solo se si assoggetta a colui che gli ha conferito tale prerogativa, fino a quando questi non lo riassorbirà dentro di sé.

Il passaggio dalla formula trinitaria *una substantia, tres personae* a quella, cristologica, *una persona, duae substantiae*, che occupa i capitoli finali del trattato, segna il transito del dispositivo della persona da una modalità attiva a una passiva. Mentre nella figura della Trinità persona è ciò che differenzia l'unità, in quella del Figlio incarnato è il luogo stesso in cui si effettua la differenziazione in due parti, anche in questo caso distinte, ma non separate, congiunte, ma non confuse. Si tratta, ancora una volta, di articolare l'Uno con il Due in una maniera tale da non dissolvere l'uno nell'altro, ma senza neanche produrre un terzo dalla loro fusione. Come tra Padre e Figlio non c'è commistione, ma distribuzione economica, così nella persona di Cristo spirito e carne non si

compenetrano ma si articolano in una forma che li lascia integri, pur nella loro giunzione. All'interno della teologia dei primi secoli il transito dal lessico trinitario a quello cristologico non è mai stato facile, per la disomogeneità essenziale della loro semantica. Alla confluenza di entrambe resta la figura ancipite della persona come dispositivo di decisione – nel senso etimologico di divisione. Ciò che in un caso separa, nell'altro è separato. Ma, pur nella eterogeneità di funzione, resta fermo il carattere asimmetrico della distinzione, tipico della macchina teologico-politica. Tutt'altro che tenere le due parti sullo stesso piano, essa le «dispone» su due livelli differenti, l'uno superiore, a contatto con il cielo, e l'altro inferiore, radicato nella terra: «a tal punto rimane inalterata la realtà particolare di ognuna delle due sostanze, che lo Spirito compì in lui le azioni a lui proprie, cioè miracoli, opere e segni, mentre la carne poté essere soggetta alle sue sofferenze: la fame con il demonio, la sete con la Samaritana, le lacrime per Lazzaro, l'angoscia di morte – e infine anche morire» (XXVII.11). Anche nel teologo cristiano più disposto a conferire rilievo alla carne⁷, come appunto Tertulliano, questa rimane subordinata all'altra sostanza in cui la persona, pur senza disunirsi, resta divisa. L'una intenzionata *ad opera et signa*, l'altra *ad mortem* – secondo un'economia non solo della disposizione ma anche della subordinazione. Come si è detto, lo straordinario sforzo esegetico di Tertulliano è concentrato nell'arduo compito di resistere alla spinta dissolutiva che viene attivata contemporaneamente dai dualisti e dai monisti. Il dispositivo della persona è il grande *katechon* che egli costruisce per bloccare la doppia deriva eretica in una figura inedita che fa del Due il contenuto dell'Uno e dell'Uno la forma del Due.

2. La nozione di persona, in rapporto con quella di “cosa”, costituisce l'epicentro semantico e il perno categoriale intorno al quale ruota l'intero sistema giuridico romano⁸. Situata da Gaio in apertura della sua trattazione, essa comprende al suo interno tutti i tipi di uomini, come uno stesso genere può abbracciare specie diverse. In questo senso non è identificabile né con un determinato *status* né, propriamente, con un predicato, pur essendo predicabile

di ogni essere umano, qualsiasi ne sia la condizione. A testimonianza di ciò è il celebre passo delle *Institutiones* secondo cui «Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi» (1.9). Già questa prima formulazione pone, tuttavia, un problema di non facile soluzione, intorno al quale da tempo si confrontano interpretazioni diverse e talora opposte. Come può la specie degli schiavi, di per sé priva di ogni attributo personale, – al punto da rientrare, per lo stesso autore, nel regime della cosa appropriata, – fare parte del genere della persona? È vero che Gaio non adopera, per il *servus*, il semplice sostantivo *persona* ma sempre l'espressione *persona servi* o *persona servilis*, ma è proprio questa, nell'orizzonte romano, a suonare come una sorta di ossimoro, una congiunzione di termini contraddittori. Se per Savigny ci si sarebbe dovuti aspettare che agli schiavi, data la loro totale incapacità giuridica, fosse negata tale denominazione⁹, Schlossmann parla di «anomalia»¹⁰, mentre altri arriva a considerarla un vero errore¹¹. Per quanto possa estendersi, una categoria non può comprendere anche il proprio opposto. La risposta che la storiografia più recente ha fornito a tale apparente incongruenza muove in direzioni divergenti. Mentre alcuni interpreti tendono ad accentuare l'elemento della divisione tra i due tipi di uomini, altri ne ridimensionano il rilievo, puntando invece sull'unità che congiunge, all'interno dello stesso contenitore, condizioni assai diverse, come quelle dei *liberi* e dei *servi*, ma non del tutto incomparabili. Influenzato dalla tradizione stoica, se non anche da una sensibilità di ascendenza cristiana, Gaio si sarebbe spinto al limite della propria cultura giuridica, assimilando nella categoria di *homines* tipologie situate ai poli opposti della stratificazione sociale romana.

Ma anche in questo caso c'è qualcosa che non torna. Se il genere comune cui Gaio intendeva rivolgersi, per conglobare condizioni diverse, fosse stato quello degli *homines*, perché avrebbe adoperato il termine, più tecnico, di *persona*? Senza contare il fatto che *homo* aveva, nel tempo, assunto il significato prevalente di schiavo, privo di qualità giuridiche, mentre la specificazione *de iure*, nel testo gaiano, indica con chiarezza il piano, appunto giuridico, in cui va situato il discorso. L'unico modo di sciogliere l'apparente paradosso è quello,

piuttosto che di contrapporle, di articolare unità e divisione in una medesima logica, di cui proprio il concetto di persona appare essere l'operatore semantico. La *divisio* di cui parla Gaio è, in questo caso, *summa* non perché invalicabile ma perché costituisce il dispositivo che produce l'unità giuridica attraverso l'inclusione formale della parte esclusa di fatto. Se ci si fa caso, nel diritto romano, la categoria positiva – quella di *liber* rispetto a *servus*, di *ingenuus* rispetto a *libertus* o di *sui iuris* rispetto ad *alieni iuris* – non è mai definita di per sé ma sempre per contrasto, o come residuo, rispetto alla connotazione negativa. L'uomo libero, a Roma, è colui che *non* appartiene a un altro, così come è *sui iuris* chi *non* è *alieni iuris*. Allo stesso modo, in maniera ancora più palese, *res nec Mancipi* sono le cose che *non* sono *Mancipi*. Anzi, a fronte della mancanza di una piena definizione dello *status libertatis*, la condizione di schiavitù, che pure implica l'esclusione dalla sfera del diritto, è forse l'istituzione giuridica romana più minuziosamente definita e regolata. Ciò indica che il negativo è al contempo incluso sul piano del senso – come ciò che dà rilievo positivo al suo contrario – ed escluso su quello delle attribuzioni qualitative. Soltanto in questo modo si intende la funzionalità dell'inserimento della condizione servile all'interno di un dispositivo, appunto della persona, che per altri versi la esclude, spingendola verso la dimensione impersonale della *res*.

La divisione – non solo quella *summa* ma anche tutte le altre che ne discendono a catena – non è, in questo senso, ciò che separa definitivamente classi diverse ma ciò che le articola in un'unità costituita da due parti asimmetriche, l'una sottomessa all'altra, tendente, in tal modo, a coincidere con il tutto. Da questo punto di vista la figura dello schiavo non appartiene completamente né all'ambito della persona né a quello della cosa ma alla zona indefinita che insieme le compone e le giustappone. Se si considera la condizione del *servus*, si riconosce agevolmente questa dimensione dimidiata e anfibologica. Torna, da questo lato, la connessione paradigmatica tra teologia e diritto che unifica l'intera semantica della persona nel segno del "due in uno": come la persona di Cristo ha una doppia natura, divina e umana, così quella dello schiavo è,

come è stato osservato¹², una *Doppelnatur*, insieme di uomo e di cosa. Definito «strumento parlante», egli è al contempo persona e non-persona – la non-persona interna alla persona – dal momento che non ha capacità patrimoniale, ma può agire in nome del padrone, arrivando talvolta ad amministrare parte del suo patrimonio. Non può unirsi in matrimonio, ma convivere *more uxorio* secondo l'istituto del *contubernium*. Non può stare in giudizio, ma testimoniare sotto tortura. Se ucciso non dal proprio padrone, l'omicida può, ad arbitrio di questi, essere incriminato per danno patrimoniale o per assassinio, a seconda che la vittima venga considerata cosa o persona¹³. Quello che è ancora più sintomatico di questa perpetua oscillazione tra due dimensioni contrapposte, ma anche sovrapposte, è il transito, sempre possibile, dall'una all'altra, secondo la doppia procedura della *manumissio* e della *mancipatio*.

Se la prima, relativa al passaggio dalla schiavitù alla libertà, è regolata da un complesso rituale, produttivo di determinati regimi, la seconda risulta ancora più espressiva di un dispositivo che personalizza gli uni attraverso la depersonalizzazione di altri, resi oggetto di dominio da parte dei primi. A Roma schiavi si nasce da una donna già schiava. Ma anche lo si diventa in tutta una serie di circostanze che vanno dalla caduta in prigionia del nemico alla sottrazione al servizio militare o alle liste di iscrizione del censo, alla flagranza di furto fino all'accoppiamento, da parte di una donna, con uno schiavo altrui. Nel passaggio dalla schiavitù alla libertà vi sono, poi, tutta una serie di stazioni intermedie, o a tempo, come quella della liberazione *sub condicione*, dopo la morte del *dominus*, del verificarsi di un evento previsto nella clausola, prima del quale la libertà è sospesa lasciando il *servus* nella posizione transitoria di *statuliber*; o quella degli schiavi liberati ma, per i gravi reati commessi, privati della cittadinanza e assimilati così ai latini delle colonie – autorizzati a commerciare ma non a fare testamento, in modo, come fu detto, che vivano da liberi ma muoiano da schiavi. Così come la donna libera, condannata alla schiavitù per aver giaciuto con uno schiavo non proprio, può evitare la riduzione in servitù soltanto facendosi liberta del padrone di lui. Dove in tutti questi passaggi, di progressione verso un nuovo stato o di regressione

al vecchio, è sempre il dispositivo della persona a definire il punto esatto in cui ogni essere umano è collocato lungo la linea che dalla cosa va alla persona e viceversa. Cosa corporale, *res corporalis*, da questo punto di vista, non è una dimensione opposta a quella della persona ma una sua modalità interna, per quanto degradata, inclusa nella forma dell'esclusione da ogni prerogativa di tipo personale.

Questa condizione, che tocca nella schiavitù il suo punto più estremo, non è, però, riducibile a essa. Chiunque si trovi in uno stato di dipendenza giuridica – di fatto tutti, tranne i *patres familias* – ne è partecipe come *subiectus*, vale a dire oggetto al dominio altrui. Se esistevano a Roma esseri umani ridotti al semplice statuto di cosa, come i *servi*, ve ne erano molti altri, *alieni iuris*, la cui dimensione soggettiva slittava continuamente verso quella oggettiva. Si tratta di *personae* che, all'interno della *summa divisio*, sono catalogate nell'ambito dei *liberi* ma con limitazioni talmente pesanti da avvicinarli alla condizione di *servi*. *Uxores in matrimonio*, *fili in potestate*, *mulieres in manu*, *liberi in mancipio*, *addicti*, *nexi*, *auctorati*, *ducti* sono gruppi di esseri umani caratterizzati da capacità giuridica decrescente, fino a scivolare, di fatto, in uno stato molto prossimo a quello servile. Ciò che determinava il grado di subordinazione, in un assetto giuridico di timbro così intensamente patrimonialistico come quello romano, era sempre il rapporto con le cose, inclusive anche di corpi considerati un loro genere particolare. *Sui iuris* erano, in prima istanza, coloro che erano proprietari di cose, a partire dal loro medesimo corpo, ma anche, nella maggioranza dei casi, del corpo di altri, in vario grado nella disponibilità dei primi come oggetto di guadagno, di piacere o di potere. Se gli schiavi entravano nella prima categoria e le donne nella seconda, la terza si estendeva dai figli, soggetti alla sovranità paterna, ai debitori insolventi, sottomessi alla mano implacabile dei loro creditori. Se si pensa che ognuno, prima di emanciparsi o divenire a sua volta padre, era stato figlio, si ha la misura della subordinazione cui erano destinati tutti i cittadini romani. Non soltanto i *fili* potevano, almeno nella fase arcaica, essere uccisi, esposti o venduti ad arbitrio del *pater*, ma anche in caso di vendita continuavano a restare nella sua potestà almeno fino alla terza cessione; dopo la quale erano solo

momentaneamente emancipati per essere definitivamente adottati, e così posseduti, dal nuovo padre – acquisendo una transitoria autonomia prima di subire la nuova depersonalizzazione.

L'equivalenza tra corpo e cosa, determinata dal dispositivo della persona, si esprimeva nella forma piú atroce nella cosiddetta «esecuzione personale», riguardante l'acquisizione materiale del corpo del debitore insolvente da parte del creditore a garanzia della somma dovuta¹⁴. Quello che colpisce, in questo caso, è non soltanto il rituale della degradazione pubblica che, in una sorta di cerimonia funebre all'incontrario, decretava l'*ignominia*, o l'*infamia*, del debitore, quanto il suo carattere eminentemente fisico¹⁵. A essere aggredito, insieme all'intero patrimonio, era, infatti, il corpo dell'insolvente, trascinato, secondo un uso risalente, in catene dal creditore con una palese sproporzione rispetto al danno pecuniario subito e un'intenzione, piú che risarcitiva, afflittiva. Ciò che contava non era la forza lavoro acquisita e neanche l'aleatoria aspettativa di un riscatto da parte di parenti o amici del reo, quanto, soprattutto, la feroce vendetta su quest'ultimo, costretto a trascinarsi dietro il suo carnefice. A valere, piú che benefici economici assai dubbi, – il creditore doveva pur sempre mantenere il debitore, – era l'incremento simbolico della sua persona, inversamente proporzionale al decremento di quella del *ductus*, a riprova del nesso costitutivo tra personalizzazione e depersonalizzazione che caratterizza l'intero *ius personarum*.

La tradizione romanistica – con le dovute eccezioni – non si è soffermata a sufficienza su queste procedure o arretrandole in una stagione arcaica o, invece, postdatandole in una fase medioevale. Ma tutti i tentativi volti a razionalizzare simili pratiche battono non solamente contro una serie di testimonianze indubitabili ma, piú in generale, contro una vena profonda della giurisprudenza romana che si origina nel dispositivo escludente della persona. In realtà tali comportamenti restano significativi di qualcosa di estremo situato non fuori ma all'interno del *ius*, in una zona della pena sospesa tra possibilità ed effettività. Servi della pena, o devoti alla morte, erano denominati gli uomini – liberi o schiavi che fossero – nella fase, dilatabile ad arbitrio secondo la convenienza dei carcerieri, che

intercorreva tra la condanna e la sua esecuzione effettiva¹⁶. Come l'*homo sacer* – ma in maniera inversa rispetto a lui, perché non bandito oltre le mura ma trattenuto a forza dentro di esse – il *servus poenae*, forse dal nome di una delle Furie che si immaginava lo tormentasse, era nella piena disponibilità di coloro che lo tenevano in una vita interamente promessa alla morte *ad gladium*, *ad furcam* o *ad bestias*. Al polo opposto della persona, ma all'interno del suo dispositivo, il corpo del *damnatus* era soltanto la stazione ultima di una gradazione verso il basso che la *summa divisio* implicava come suo presupposto negativo.

3. L'autore cristiano in cui dispositivo della persona e macchina teologico-politica si connettono più strettamente nel segno del Due è Agostino. Vero è che un intero versante della sua riflessione è rivolto alla struttura trinitaria della sostanza divina, in una maniera che rielabora originalmente la prospettiva di Tertulliano. Ma è egli stesso a riconoscere una difficoltà mai del tutto risolta a coniugare la logica monoteistica dell'Uno con quella triadica delle persone divine. Non cogliendo nel concetto di persona il punto di sutura fra identità e relazione, come faranno gli interpreti successivi lungo una linea che arriva a Tommaso, egli non trova di meglio che ricondurne l'uso a una sorta di immaturità espressiva del cristianesimo latino:

Ma perché nel nostro comune modo di parlare il termine «essenza» ha lo stesso significato di «sostanza», non osiamo dire: «Una essenza, tre sostanze», bensì «una essenza (o sostanza) e tre persone». Questa è l'essenza di cui hanno fatto uso molti autori latini degnissimi di stima i quali, nel trattare questo argomento, non hanno trovato un'espressione più adatta per tradurre in parole ciò che concepivano senza parole (*Trin.* V.9)¹⁷.

Non volendo subordinare le tre Persone come fanno gli ariani, né confonderle come i sabelliani, Agostino assegna a ciascuna di esse una propria identità. Ma, così facendo, finisce per perderne la relazione consustanziale. Una volta sovrapposta la categoria di persona a quella di ipostasi, e questa a quella di sostanza, la triadicità non riesce a comporsi logicamente con l'unità¹⁸. Dal momento che il Padre non è il Figlio, come questi non è lo Spirito Santo, resta oscuro

il loro legame intrinseco: «Se però ci si domanda che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere che il nostro linguaggio umano è troppo misero per rispondere in modo conveniente. Diciamo che sono “tre persone” non per esprimere quella realtà, ma per non rimanere senza dir niente» (*Trin.* V.9).

Non meno complesso si presenta il rapporto tra unità e dualità nell'essere umano, composto di anima e corpo, in parallelo con l'Incarnazione di Cristo. A essere in gioco è la relazione tra le due nature, spirituale e corporea, che Agostino sistema in una modalità destinata a una lunga durata, nonostante i mutamenti intervenuti nel corso della sua opera¹⁹. Egli assegna un netto primato all'anima sul corpo, concependoli come sostanze non soltanto disomogenee ma anche opposte. Ciò non vuol dire che l'autore si allinei alla concezione platonica, come fa, ad esempio, Origene, allorché vede nel corpo una prigione dell'anima. Esso può diventarlo ma solo a condizione che la stessa anima, lasciandosi traviare, lo consenta. Resta, tuttavia, il fatto che strumento della caduta è pur sempre il corpo, caratterizzato, per questo, come la parte animale dell'uomo, al punto che la tendenza umana a sopperire ai suoi bisogni può essere definita una malattia (*infirmity, aegritudo*: *Trin.* XI.1.1). Il problema di fondo resta quello del suo rapporto con la sostanza divina, reso possibile dalla mediazione dell'anima. È questa, e solo questa, nella sua natura spirituale, a entrare in contatto con le idee divine, a differenza del corpo, esteso nello spazio e perciò schiacciato in una dimensione irriducibilmente materiale. Da qui la priorità indiscussa della prima sul secondo, nel senso che è essa a conferire a quello vita e sussistenza. È vero che anche il corpo è necessario all'esistenza dell'anima – ma sempre come qualcosa di passivo rispetto all'unico principio attivo, che ne «fa uso» (*utens corpore*) per le proprie esigenze (*De mor.* I.27.52).

Ma forse è una lettera del 411, dunque già tarda nella produzione dell'autore, a conferire a questo lessico utilitarista un netto significato teologico-politico, istituendo un paragone tra l'uso che fa l'anima del corpo e quello che fa Dio dell'uomo nella figura di Cristo: «Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit: ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus sit» (*Ep.* 137).

Non sorprende che, anche in questo caso, l'operatore semantico del transito da un dominio all'altro sia costituito dal paradigma di persona. Posto in dubbio in rapporto al dogma trinitario, esso gioca un ruolo decisivo nell'articolazione del doppio vincolo binario che lega l'uomo a Dio e l'anima al corpo. A metterli in relazione simmetrica è la sovranità che in ciascun caso un termine esercita sull'altro. Naturalmente tra l'incarnazione di Cristo e l'incorporamento dell'anima sussiste una differenza di fondo, che è appunto quella che distingue persona divina e persona umana. Mentre in Cristo gli elementi che si congiungono, pur restando distinti, non sono, a rigore, due ma tre – «Dio, l'anima e la carne», come puntualizza Agostino (*Trin.* XIII.17.22) – nella persona umana sono soltanto due. Ma ciò che ancora più rileva, nella logica del dispositivo, è che la loro co-appartenenza ha il significato di una subordinazione dell'uno all'altro. È vero che la persona umana implica sempre la presenza di un corpo, senza il quale non sarebbe tale, ma in una forma che ne riduce il rango ontologico, escludendolo dall'assimilazione, per immagine, a Dio: «Perciò ciascun uomo, chiamato immagine di Dio, non secondo l'ampiezza della sua natura ma soltanto in quanto è spirito (*secundum solam mentem*), è una sola persona e l'immagine della Trinità è nello spirito» (*Trin.* XV.7.11). Da qui la necessità teologico-politica di una doppia sottomissione dell'uomo – insieme a se stesso e all'altro da sé: soltanto dominando pienamente il proprio corpo l'anima potrà ubbidire risolutamente a Dio. Non conseguendo il primo risultato – se la carne resta sotto la legge del peccato – anche il secondo rimarrà fuori della sua portata:

La carne soffre sempre qualcosa, che le impedisce di essere sottomessa. Interessa molto conoscerne la ragione? Anche se noi, non sottomettendoci a Dio, potremo nuocere a noi e non a Lui, tuttavia è attraverso la giustizia del Signore Dio, a cui non abbiamo voluto sottometterci per servirlo, che la nostra carne finisce col nuocere a noi a cui era stata sottomessa, rifiutando di servirci! (*Civ.* XIV.15.2).

Che quest'ultima citazione sia tratta dal *De Civitate Dei* – vale a dire dalla prima grande opera di teologia politica dell'intera tradizione cristiana – rende evidente il passaggio diretto dal piano

antropologico del rapporto tra anima e corpo a quello, metafisico, dello scontro tra gli opposti principî che si contendono il destino dell'uomo. Anche da questa prospettiva, quello cui assistiamo è il confronto tra l'Uno e il Due – o meglio tra i Due per la conquista dell'Uno. La città terrena, fondata da Caino e parzialmente incarnata dall'Impero romano, nasce dalla rottura dell'unità divina da parte di un'umanità tesa a sostituirla. L'intera storia è interpretata da Agostino come il tentativo di conquista dell'Uno da parte di un soggetto umano volto a includere il principio divino nella propria dimensione immanente, prendendone il posto. A contendersi il campo, insomma, non sono semplicemente le potenze dell'unità e della separazione, ma quelle di un'unità che si separa in due parti sovrapposte e di una separazione che lotta per la conquista dell'unità. All'origine Adamo traeva il proprio essere dall'unità con Dio, in una condizione in cui anche anima e corpo facevano tutt'uno. Tale integrazione nasceva dalla perfetta ubbidienza del corpo all'anima e dell'uomo a Dio. Poi la ribellione, tesa ad affermare un'unità umana alternativa all'*Unus* divino. Da questa prima effrazione metafisica, la rottura anche dell'unione tra anima e corpo e la rivolta di quest'ultimo al proprio principio formatore. Anziché dello spirito sulla carne, quella che così si realizza, contravvenendo al comando divino, è l'egemonia della carne sullo spirito: «L'uomo che, rispettando il comandamento, sarebbe diventato spirituale anche nella carne, divenne invece carnale anche nello spirito...» (*Civ. XIV.15.1*). La divisione da Dio si rifrange nel dissidio dell'uomo con se stesso – non solo del corpo rispetto all'anima ma anche di quest'ultima tra due volontà contrapposte. Avendo preteso di incarnare l'unità, lacerando quella divina da cui proviene, l'uomo si consegna alla divisione, dalla quale solo Cristo può salvarlo ricomponendo quanto egli ha infranto, cosicché, «riconciliati con Dio per il suo ministero di Mediatore, dobbiamo aderire all'Uno, godere dell'Uno, perseverare nell'Unità (*aereamus Uni, fruamur Uno, permaneamus Unum*)» (*Trin. IV.7.11*).

Tuttavia tale disegno salvifico – il «dispositivo economico», nel linguaggio dei Padri – non si realizza in pieno perché si scontra con la persistenza tenace dello spirito di scissione. Si può dire che l'intera

storia venga unificata dalla separazione tra due città contrarie nel loro principio metafisico, ma mescolate in proporzione variabile nella vicenda terrena. Tutt'altro che omogenee fra loro, esse sono divise anche al loro interno, senza mai coincidere completamente con le sfere dello Stato e della Chiesa, che pure le rappresentano in questo mondo. Mentre la città celeste è distinta tra la schiera degli angeli e dei santi da un lato e quella degli uomini puri, *peregrini in saeculo*, dall'altro, quella terrena è a sua volta tagliata dalla differenza tra coloro che sono perduti e quelli che, all'interno dell'istituzione statale, rispettano la giustizia umana. Il fratricidio da cui nasce Roma, replicando quello di Abele da parte di Caino, esprime il carattere violento dell'unificazione romana. L'*appetitus unitatis et omnipotentiae* dell'Impero, che pure unifica il mondo sotto il suo dominio, è il frutto di una distruzione dell'alterità, della soppressione di ogni altra parte a favore della propria, divenuta solo in questo modo unica. Tutti i passaggi decisivi della storia romana – a partire dalla sua origine – non fanno che ripetere questa stessa logica di unificazione per esclusione di ciò che viene incluso nel cerchio del suo dominio crescente, come accade alla città di Alba, il cui «popolo fu trapiantato a Roma per fare di due città una sola (...) e la fusione di quanto rimase dei due popoli fu un infelice amalgama che costò molto sangue da entrambe le parti» (Civ. III.14.3). Di tale materia – sangue, violenza e morte – è fatta la *pax* di un *imperium* reso assoluto solo dalla eliminazione di tutto ciò che gli si oppone.

Di fronte a esso si erge l'unità della Chiesa rappresentativa dell'*Unus* divino, nella misura in cui ne fa proprio il significato universale. Agostino insiste sugli elementi di contrasto fra i due regni, a loro volta espressivi dello scontro metafisico tra le due *civitates* di cui sono manifestazione. Ma ciò che più colpisce, nel suo straordinario affresco, conferendogli la sua specifica tonalità teologico-politica, più della divergenza, è la loro simmetria – costruita attraverso una serie di rimandi analogici, fondati in ultima analisi sulla corrispondenza tra Dio e un uomo creato a sua immagine²⁰. Già si è visto come entrambe le città tendano all'Uno e dunque all'assorbimento dell'altra al proprio interno. È vero che la logica che le muove è opposta: in un caso l'accrescimento smisurato

del proprio potere e nell'altro la salvezza nel nome di Cristo. Ma l'obiettivo che si pongono è lo stesso – quello di incarnare l'unità del processo storico-universale. Proprio perché competono nel medesimo campo, si determina il loro scontro insanabile. Entrambe hanno una finalità religiosa, una vera e propria teologia politica opposta all'altra: la città terrena quella che Varrone definisce *theologia civilis*, tesa alla divinizzazione del potere politico; la città di Dio il piano salvifico guidato dal comando divino. *Amor Dei* e *amor sui*, trascendenza e immanenza, fede e idolatria, nel loro scontro perenne, si rispecchiano tra loro come le due metà di uno stesso intero. Entrambe – sia la città *aeterna* in terra che quella *aeterna* in cielo – puntano a compiere il tempo in una infinita durata. Ed entrambe si autorappresentano nella trinità di *aeternitas*, *veritas* e *caritas*. Come la concezione cristiana assorbe al proprio interno la logica giuridica romana, così la *religio* romana è concepita da Varrone secondo una figura trinitaria.

Ma l'elemento che unifica le due città, al di là e dentro il loro contrasto, in uno stesso lessico teologico-politico, è precisamente la macchina dell'inclusione escludente. Nessuna delle due vuole, o può, annientare l'altra, almeno prima della fine dei tempi – ciò cui entrambe tendono è l'assoggettamento della rivale. Che la città terrena tenti di appropriarsi del *sacrum* attraverso i propri culti idolatrici costituisce il centro del racconto agostiniano. In questo senso, la sua è teologia politica diretta all'acquisizione e all'uso del divino ai propri fini di potenza. Ma anche la *civitas Dei* attua una sua teologia politica, sia pure "negativa". Da questo punto di vista hanno ragione sia Peterson che Schmitt: è vero, come sostiene il primo, che la teologia politica agostiniana non ha nulla a che vedere con quella, imperiale, di Eusebio e Orosio. Il suo soggetto non è un impero cristianizzato, rivestito di insegne mondane, ma semmai una Chiesa autonoma nei propri fini. E tuttavia l'Impero romano, almeno dopo la svolta costantiniana, se ne è fatto strumento essenziale. Non solo, ma è stato usato per reprimere coloro che negavano il cristianesimo e conquistare coloro che non lo conoscevano, esattamente come ha fatto l'Impero romano con i popoli che non ne riconoscevano la supremazia. Su questa potenza coercitiva ed espansiva della religione

cristiana – contro, ma anche attraverso, l'Impero – Agostino è tutt'altro che univoco. Se è nata una corrente teocratica che è stata definita «agostinismo politico»²¹, non è immaginabile che ciò non abbia alcun rapporto con la sua opera. Certo, egli non ha mai pensato che il politico potesse vestire i panni del teologico – ha sempre lasciato libero uno spazio di eccedenza escatologica all'avvento della Grazia. E neanche, tantomeno, che il teologico avesse un ruolo direttamente politico. Il regno di Dio non ne ha certo bisogno – e anzi ne rifugge. E tuttavia sul suo trono appaiono gli stessi segni gloriosi del potere sovrano, gli stessi simboli del trionfo terreno, allorché la sua volontà, «che ha i venti per suoi messaggeri, i lampi di fuoco per suoi ministri», esprime il proprio potere assoluto su tutto quanto si muove nel mondo:

Di conseguenza, la volontà di Dio è la causa prima e suprema di tutte le forme e i movimenti sensibili. Niente di visibile e di sensibile si produce in questa specie di immensa repubblica che è l'universo creato, senza che dal profondo del suo invisibile e intelligibile palazzo, il sovrano Signore ne abbia dato l'ordine o il permesso secondo la misteriosa ripartizione dei premi e dei castighi, delle grazie e delle ricompense. (*Trin.* III.4.9).

4. Se si pongono a confronto le due concezioni della persona nate da un lato dalla tradizione romana e dall'altro da quella cristiana, è possibile individuare il punto della loro sovrapposizione in una comune tendenza allo sdoppiamento, o al raddoppiamento, delle entità cui si riferiscono. Quanto alla prima, si è già visto come i giuristi romani dissociassero con la massima nettezza l'individuo concreto dal ruolo che egli ha sulla scena del diritto. Persona è, per loro, il dispositivo formale che separa la realtà fisica e psichica del singolo uomo dalla sua identità giuridica, in quanto tale priva di statuto ontologico²². Essa è un artefatto tecnico che non solo non coincide con un dato essere vivente ma lo sdoppia in due piani differenti, al punto di potersi riferire a più individui o far sí che un unico individuo possa assumere diverse persone. Ciò – il fatto di inerire a una classe generale di esseri umani, anziché a un certo soggetto – implica che la qualifica personale, piuttosto che conferire

un'identità permanente, sia continuamente modificabile in base a un incremento o un decremento di status. I canonisti e commentatori medioevali, da Sinibaldo de' Fieschi a Bartolo, allargando ancora lo scarto tra singolo individuo e persona, applicano questo termine anche a soggetti collettivi come università e collegi, secondo la teoria della persona *ficta* o *repraesentata*, e cioè non esistente di per se stessa ma costruita mediante un puro atto mentale. Lungo tale direzione sempre piú astratta, la persona, che generalmente ha un corpo vivente come sostrato, può rappresentare anche un ente non umano – in quanto “persona morale” – o non vivente, come un uomo già morto, tuttavia non privo di titolarità giuridica. Nonostante tutte le pieghe e gli scarti interni che ne segneranno la recezione, si tratta di un costrutto di lunghissima durata, destinato a caratterizzare non solo l'antico regime ma anche la formazione del Codice civile. Basti pensare che ancora pochi anni prima di quella Rivoluzione che proclamerà i diritti inalienabili del cittadino, Joseph Pothier, nel suo *Traité des personnes et des choses*²³, potrà distinguere le persone in sei categorie generali, assegnando a ciascuna di esse determinate prerogative in base alla definizione del loro status, che va da quello dello schiavo fino a quello nobile.

Certo, rispetto a questa propensione alla dissociazione formale che connota l'intero diritto romano, l'elaborazione di provenienza cristiana, soprattutto nella versione che ne fornisce Agostino, va nel senso di una riunificazione dell'esperienza soggettiva attraverso l'incorporamento della persona in ciascun uomo, considerato così portatore di un valore inalienabile a immagine e somiglianza di Colui che lo ha creato. Ma, come si è già visto, nella concezione cristiana la divisione, non piú relativa alla relazione tra persona e individuo vivente, si ricostituisce all'interno di questo, nelle due componenti distinte dell'anima e del corpo. Trinità e Incarnazione – i due grandi laboratori cristiani del concetto di persona – sistemano questo nesso costitutivo di unità e separazione: una sostanza distinta in tre persone e una persona distinta in due nature sono le formule, infinitamente rielaborate, che condizionano l'unità alla separazione tra parti subordinate. In questo modo, rispetto al diritto romano, si può ben dire che si passa da una divisione di tipo funzionale tra

persona e uomo a una, di carattere ontologico, all'interno del composto uomo-persona, tra le sue due differenti sostanze. Sotto il profilo giuridico questo ulteriore sdoppiamento dà luogo alla distinzione nella persona, ormai incorporata nell'uomo, tra un livello reale e uno artificiale, al quale solamente si riferisce la sfera del diritto. L'esito di tale svolta, segnata dalla sovrapposizione tra due logiche, entrambe binarie, come quella romana e quella cristiana, è l'espulsione della *res servile* dalla categoria di persona; ma anche una suddivisione, sempre più marcata, tra fatto e diritto, realtà naturale e realtà giuridica. Così non deve sorprendere che, nell'ambito della giurisprudenza sistematica di antico regime, se per Hugues Doneau «servus (...) homo est, non persona», dal momento che «homo naturae, persona iuris civilis vocabulum», Hermann Woehl circoscrive la qualifica di persona all'«homo habens caput civile», mentre Arnold Vinnen afferma che «persona est homo statu quodam veluti indutus». Sempre più marcata, in tutti loro, è insomma l'idea che se, conformemente alla prospettiva cristiana, tutti gli uomini sono considerati uguali quanto alle loro caratteristiche naturali, solo ad alcuni spettano quei diritti soggettivi la cui proprietà distingue quelli cui va assegnato il titolo di persona da coloro cui è negato in base a un ordine giuridico oggettivo presupposto alle prerogative dei soggetti²⁴.

Non a caso il sintagma *subiectum iuris* non si afferma prima del XVII secolo. Precedentemente tale termine non designa il titolare di determinati diritti, bensì l'oggetto di una normativa giuridica. *Subiectum*, tutt'altro che l'agente, è il destinatario di una norma a esso presupposta. Corrispondentemente, per diritto non s'intende una qualche prerogativa soggettiva ma qualcosa come la controparte di un ordine giuridico oggettivo. Del resto ancora Kelsen, rifiutando ogni indebita naturalizzazione, vede nel soggetto di diritto un semplice punto di imputazione di regole giuridiche predeterminate. Vero è che, a un certo momento, in corrispondenza con lo sviluppo della tradizione giusnaturalistica, si determina una svolta che, pur senza cancellare del tutto la semantica precedente, tende a curvarla in direzione soggettiva. Secondo una propensione fatta propria, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, dalla Pandettistica tedesca, e

portata al suo esito piú maturo da Savigny, il *subjectum iuris*, piú che sottomesso a una regolamentazione oggettiva, ne diventa il centro motore. È lungo questa via che, anche in seguito alla Rivoluzione francese, ogni uomo viene considerato portatore di diritti soggettivi, in modo da sottrarre al sistema normativo la capacità di creare, o modificare, date situazioni giuridiche e di riservargli soltanto la funzione di tutelare diritti preesistenti, inerenti in quanto tali alla natura umana. In questo modo anche la categoria di persona comincia poco a poco a mutare il suo carattere rigidamente funzionale, diventando il punto di coincidenza tra lo *status hominis naturalis* e lo *status hominis civilis*. Da questo lato, in stretta simbiosi con la nuova nozione di soggetto di diritto, l'unità sembra ormai prevalere sulla separazione fino ad assorbirla del tutto. Tutt'uno con il soggetto, la persona si candida a diventare un nucleo attivo, al contempo razionale e volontario, dotato insieme di valore particolare e universale.

Questa autointerpretazione della modernità giuridica – che vede nel paradigma di soggetto il luogo di unificazione tra persona e individuo vivente – non tiene conto, tuttavia, lasciandolo celato, di un elemento decisivo. E cioè del carattere binario della stessa nozione di soggetto, riconoscibile appieno soltanto attraverso il confronto della genealogia filosofica con quella, giuridica e teologica, della persona. Alla loro confluenza si accampa la definizione di Boezio, secondo la quale persona è una sostanza individuale di natura razionale (*naturae rationalis individua substantia: De persona et duabus naturis*, 3). In essa è rinvenibile il primo nucleo concettuale che, attraverso la mediazione di Tommaso e poi della seconda Scolastica, condurrà all'idea di soggetto agente, padrone volontario e consapevole dei propri atti. Naturalmente in Boezio tale «sostanza» – che traduce il termine *hypostasis*, adoperato dai Padri greci in chiave trinitaria – non va intesa nel senso moderno di principio soggettivo, bensí in quello, risalente, di *suppositum*, ovvero di sostrato cui ineriscono determinate proprietà essenziali o accidentali. Tuttavia il suo carattere individuale già prelude, in una certa maniera, alla determinazione di un'entità peculiare dotata di una specifica identità. Perché questo seme trovi uno sviluppo adeguato si dovrà

aspettare da un lato la teoria della *mens humana*, orientata, già nella tradizione agostiniana, verso la figura dell'egoità e dall'altro l'elaborazione tomistica della nozione aristotelica di *hypokeimenon*. Quando queste due filiere confluiranno, in particolare attraverso le tesi del francescano Pierre de Jean Olieu, in un unico blocco semantico, si comincerà a delineare il primo abbozzo di un ente soggettivo presupposto ai propri atti percettivi. Prima che esso assuma la configurazione di un vero e proprio soggetto, sarà necessario arrivare non tanto a Descartes, come vuole la vulgata heideggeriana, e neanche a Leibniz, che pure intravede la svolta in atto senza riuscire a enunciarla con chiarezza, ma al Kant della prima *Critica*. È da lui che le condizioni trascendentali di accesso all'oggettività verranno attribuite a un *Subjekt* percipiente e agente. Soltanto a partire da quel momento il termine *subiectum*, che fino allora aveva significato pressappoco quel che oggi intendiamo per "oggetto", acquisirà il suo statuto definitivo di principio ordinatore della realtà²⁵.

Ma per ricostruire l'intera relazione semantica tra i paradigmi di soggetto e persona, bisogna guardare la loro dialettica in quella chiave teologico-politica che segna, caratterizzandola, l'intera vicenda. Se il significato filosofico di ente padrone dei propri atti modifica quello giuridico, orientandolo in senso soggettivistico, la valenza giuridica di matrice romana retroagisce sull'accezione filosofica ripiegandola su se stessa. *Subiectus*, in termini giuridicopolitici, vuol dire «sottoposto al dominio altrui», proprio come *subiectum*, nel suo etimo originario, allude a qualcosa di sottostante, o di presupposto, rispetto a ciò che è posto. È vero che resta sempre un margine differenziale, dal punto di vista lessicale, tra l'esser «messo sotto» e l'esser «sottomesso» ma ciò non cancella la loro evidente relazione, riconoscibile nella contiguità etimologica tra i concetti moderni di soggettività, soggezione e assoggettamento²⁶. Ora l'elemento decisivo, in ordine al nostro discorso, è che il luogo di indistinzione tra questi tre termini è costituito proprio dal dispositivo della persona – fin dall'inizio operante nella distinzione romana tra persone *sui iuris* e persone *alieni iuris*, formulata da Gaio con gli effetti escludenti che conosciamo. Dal momento che la linea

di separazione tra le varie tipologie passa precisamente per il nesso logico che collega *persona* e *subiectus*. Il differente grado di personalità, all'interno del genere umano, è definito dall'essere soggetti a sé o ad altri; così come il diverso grado di soggezione è funzione della diversa collocazione all'interno della classe delle persone.

Anche la svolta di Tommaso, attraverso la rielaborazione di categorie aristoteliche, rispetto al dualismo agostiniano, è interpretabile in questa chiave autoappropriativa. Vero è che il suo intento di fondo è quello di valorizzare l'intera esperienza umana. Ma con una netta tendenza a privilegiare la parte razionale su quella animale²⁷. Tommaso accentua a tal punto questa superiorità da farne il luogo della massima perfezione dell'uomo. Persona è per lui l'ambito in cui si esercita, da parte delle sostanze razionali, l'assoluto «dominio dei propri atti» (ST., I, q. 29, a.1). Tutta l'attenzione dell'autore è centrata sulla padronanza che, in tale modo, la ragione attua nei confronti del corpo. Nell'affermata unità dell'essere vivente si affaccia uno scarto, che potremmo dire politico, tra ciò che comanda e ciò che obbedisce. Per essere persona, è necessario avere il pieno possesso di una materia corporea di per sé priva di valore, perché chiusa in un corpo di carne. Senza sottovalutare il ruolo di rottura svolto da Tommaso rispetto allo spiritualismo agostiniano – soprattutto in merito alla concezione trinitaria – questa frattura tra ragione e corpo, o uomo e animale, è destinata a costituire uno dei più stabili presupposti del dispositivo della persona. Non sorprende che, in pieno Novecento, il filosofo, cattolico e personalista, Jacques Maritain riprenda esattamente gli stessi termini per definire il significato della persona umana. Essa è «un tutto signore di se stesso e dei suoi atti»²⁸, con la specificazione che «se una sana concezione politica dipende prima di tutto dalla considerazione della persona umana, essa deve nello stesso tempo tenere conto del fatto che tale persona è quella di un animale dotato di ragione, e che è immensa la parte di animalità in tale misura»²⁹. L'uomo è persona se, e solo se, è padrone della propria parte animale. Naturalmente non tutti hanno questa tendenza, o questa disposizione, alla propria deanimalizzazione. Dalla sua maggiore, o minore, intensità deriverà

il grado di umanità presente in ogni uomo e dunque anche la differenza di principio tra chi può essere definito a pieno titolo persona e chi può esserlo solo a certe condizioni.

Se c'è qualcosa che il dispositivo, romano e cristiano, della persona proietta fino a noi è proprio questo nodo teologico-politico tra soggettività e assoggettamento. Del resto il perno di commutazione semantica tra libertà e obbedienza non è espresso in greco ma in latino. Per costituirsi "soggetto" bisogna essere *subiectus*, assoggettato ad altri o a se stesso. A fare dell'obbedienza la modalità della salvezza non è certo la *polis* greca ma la teologia politica dell'Impero romano, attraverso l'assunzione del *theologumenon* cristiano. È allora che, per la prima volta, si determina la trasformazione del *subiectus* in *subditus* – prima nella forma servile imposta a tutti gli abitanti dell'Impero e poi in quella della sudditanza al sovrano nello Stato assoluto. Anzi proprio in quest'ultima la relazione antinomica tra soggetto e suddito perviene alla sua perfezione attraverso la categoria hobbesiana di autorizzazione – in base a cui il potere degli uomini è consegnato a colui che li rende tutti soggetti del proprio assoggettamento. La figura emblematica che fa da sfondo a questa dinamica è quella, così denominata da Étienne de la Boétie, della «servitù volontaria»³⁰. La sua durata, più che millenaria, oltrepassa la distinzione consueta tra concezioni politiche apparentemente contrapposte. Basti pensare che a portare alla logica conclusione la teologia politica secolarizzata di Hobbes è proprio il suo avversario democratico Rousseau – che identifica il cittadino al soggetto obbediente alla volontà generale. Ciò che per lui conta è che l'assoggettamento sia liberamente voluto. Ma un libero assoggettamento non è diverso da una libertà assoggettata, separata e contrapposta a se stessa dal medesimo meccanismo teologico-politico che taglia il soggetto in parti asimmetriche.

È difficile non connettere questo paradigma influente a quanto Foucault ha teorizzato nei suoi lavori sul potere disciplinare. Come è noto, è a lui che si deve la più compiuta analisi del nesso tra produzione di soggettività e assoggettamento. Che egli lo colleghi all'istituto della confessione è un'ulteriore conferma del suo carattere

intrinsecamente teologico-politico. Se si rileggono in questa chiave le sue pagine, resta, tuttavia, una domanda inevasa sul loro mancato confronto con la categoria di persona. Egli aveva tutti gli attrezzi concettuali per risalire a essa, sia dal versante giuridico che da quello teologico: da un lato l'elaborazione del concetto di dispositivo, dall'altro, in maniera parallela, il riconoscimento del potere pastorale che caratterizza la teologia politica cristiana. Mentre la funzione sovrana considera l'obbedienza il prezzo inevitabile della protezione, il potere del pastore sul gregge dei credenti nasce dal loro libero convincimento che ha per esito la salvezza delle anime. A differenza del sovrano, il pastore non obbliga soggetti già costituiti a rispettare la legge ma li rende tali, estraendone la verità interiore mediante il rito della confessione. Mai come in questo caso soggettivazione e assoggettamento si fondono in un unico segmento che divide il soggetto da se stesso secondo la macchina della persona. Quando Foucault tornerà a interrogarsi sul ruolo del cristianesimo nella costituzione della soggettività, durante gli ultimi suoi corsi, lo conetterà, forse troppo strettamente, da un lato alla tarda grecità e dall'altro all'alba del mondo moderno, ancora una volta senza fermarsi sulla categoria di persona. Ma, proprio in questo modo, lasciando inesplorato ciò che pure traspariva nel rovescio del suo discorso, egli apriva lo spazio per una nuova ricerca.

5. Il nesso tra soggettività e assoggettamento, implicito nella declinazione teologico-giuridica della categoria di persona, è trasposto da Hobbes sul terreno politico. Per cogliere la rilevanza di tale passaggio è necessario disarticolare il lessico hobbesiano da quella tradizione giusnaturalistica cui a volte viene ancora associato. Tutt'altro che unificare *status naturalis* e *status civilis*, come tende a fare la scuola di diritto naturale, Hobbes li contrappone nella forma più netta, sottraendo l'idea di natura a ogni possibile interpretazione normativa. Non solo i due ambiti risultano scollegati ma, per costituirsi, lo stato civile deve negare drasticamente quello naturale. Da qui la piega convenzionalistica che assume il suo discorso. Come nel *ius* romano – ma trasferita dal diritto privato a quello pubblico – la categoria di persona è caratterizzata da Hobbes in senso

strettamente funzionale. Piuttosto che di un ente sostanziale, si tratta di una costruzione linguistica volta a rendere possibile l'ordine politico. Perciò anche quando parla di «persona naturale» – come quella le cui parole e azioni sono considerate sue proprie – egli la distingue chiaramente dall'uomo empirico che ne è portatore³¹. Persona, anche qualora rappresenti se stessa, non è mai l'uomo in quanto tale ma il ruolo che egli interpreta sotto lo sguardo di altri, secondo un'accezione teatrale resa esplicita dalla citazione del *De oratore* di Cicerone:

Cosicché una *persona* è lo stesso che un *attore*, sia sul palcoscenico che nella conversazione comune; l'*impersonare* è il *figurare* o il *rappresentare* se stesso o altri, e colui che figura altri si dice che sostiene la parte di quella persona, o agisce in suo nome. In tal senso Cicerone usa questa parola là dove dice: *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii et iudicis*³².

Perché si determini personificazione, sono dunque necessari tre termini: il rappresentante, il rappresentato e coloro agli occhi dei quali si dà rappresentazione. Naturalmente ciò vale *a fortiori* per la «persona finta o artificiale», deputata a rappresentare un altro e dunque del tutto autonoma dal corpo in cui risiede. Persona, insomma, non è qualcosa che si è, ma che si *ha* in base a un'attribuzione, o a una imputazione, di tipo giuridico e non naturale. A tale modello denaturalizzato rinvia esplicitamente la tesi hobbesiana secondo cui a *habere personam* non è necessariamente un essere umano, o un insieme di uomini, ma può essere anche una cosa o un'istituzione, quale una chiesa, un ponte o un ospedale.

Se in Hobbes l'accezione retorico-teatrale della persona gioca un ruolo fondamentale, non bisogna, però, immaginare che ciò avvenga a scapito di quella teologica. Altrimenti sfuggirebbe il senso della frase di Schmitt secondo cui si può vedere nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes «un brano della sua teologia politica»³³. Contrariamente a quanto può apparire, la prestazione fondamentale del pensatore inglese non è la rottura con il linguaggio teologico-politico ma la sua traduzione in termini secolari, attivata proprio mediante il dispositivo della persona. Già si è individuato il filo che lega l'uso hobbesiano del termine alla concezione tardomedioevale

della *fictio*. Benché questa presupponga uno sfondo sostanzialistico di matrice aristotelica, che Hobbes supera in direzione nominalistica, resta in comune con essa lo sdoppiamento funzionale tra corpo naturale e corpo politico. Quando Hobbes scrive che «l'uomo infatti non è solo un corpo naturale ma è anche parte di uno Stato, cioè, per così dire, di un corpo politico»³⁴, di fatto usa un linguaggio non molto diverso da quello ricostruito da Kantorowicz nei suoi studi di teologia politica medioevale. Ciò che muta, rispetto a essi, è il rapporto tra corpo e persona. Mentre nell'Inghilterra dei Tudor prevale ancora la semantica del corpo, in conformità a una tradizione assai risalente, con Hobbes il centro della scena è ormai occupato dal principio personale. Vero è che negli *Elementi di legge naturale e politica* egli ancora richiama la metafora del corpo politico ma associandola subito al termine, tecnicamente assai più elaborato, di persona, inteso come ciò che unifica una moltitudine, altrimenti dispersa, di uomini: «Questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggi giorno un corpo politico o società civile; e i Greci chiamano *polis* vale a dire città; che si può definire una moltitudine di uomini, uniti come una persona da un potere comune, per la loro comune pace, difesa, e beneficio»³⁵. Nel *De cive*, poi, il lessico della persona prevale di gran lunga su quello del corpo, fino a renderlo residuale. In esso l'autore prende le distanze da coloro che, paragonando lo Stato a un uomo, identificano la sovranità con la testa, anziché con l'anima³⁶. La sostituzione proposta da Hobbes è assai rilevante perché segna una significativa presa di distanza da quel paradigma dell'incorporazione che, attraverso l'analogia tra Impero e Chiesa, aveva costituito il nucleo generativo dell'intera teologia politica medioevale: come la Chiesa è il *corpus mysticum* di cui Cristo è la testa, l'Impero è il *corpus reipublicae* di cui l'imperatore è il capo. Ad articolare la doppia metafora, all'interno di uno stesso linguaggio organicistico, era la logica dell'inclusione che, se nel corpo di Cristo unisce natura umana e natura divina, nell'organismo politico integra in una relazione di mutua implicazione potere e società.

È proprio da questa logica inclusiva che prende le distanze Hobbes, attraverso la categoria di rappresentazione. Non spezzando

il filo che salda politica e teologia ma riannodandolo in una forma che sposta la semantica della persona dal lato dell'unità a quello della separazione. A tale passaggio è funzionale la sostituzione metaforica dell'anima alla testa. Diversamente da questa, organicamente radicata nel corpo, l'anima è compresa al suo interno ma senza mai integrarsi del tutto con esso. Sul piano teologico questa prevalenza della separazione sull'unità si traduce in un trasferimento dell'attenzione dal dogma dell'Incarnazione a quello della Trinità. Proprio intorno alla questione trinitaria era nata in Inghilterra la più importante polemica religiosa della seconda metà del XVII secolo. Senza poterla qui ricostruire, va almeno ricordato che a essa, originata dalla cosiddetta controversia sociniana, parteciparono, con una serie cospicua di scritti, autori come S. Nye, W. Sherlock, R. South, ma anche filosofi del peso di Locke e Leibniz, in una maniera generalmente critica verso la posizione, tutt'altro che ortodossa, assunta da Hobbes³⁷. In particolare, in un passo del *Leviatano*, aspramente contestato dal vescovo Bramhall, egli aveva sostenuto che Dio «può essere impersonato» da Mosè, dal Figlio e dallo Spirito Santo³⁸. Dove, anche al di là della vistosa incongruenza dell'immissione di Mosè all'interno della Triade divina, l'elemento dirompente è costituito dalla rottura dell'unità sostanziale della divinità, conseguente a un uso inedito della categoria di rappresentazione. I tre – Cristo, Spirito Santo e Mosè – non sono intesi come parte integrante dell'unica sostanza divina ma appunto come suoi rappresentanti, separati sia tra loro sia nei confronti di quella, al punto di manifestarsi in momenti storici diversi: «Abbiamo qui – argomenta l'autore – la persona di Dio nata ora per la terza volta. Infatti, come Mosè e i sommi sacerdoti erano rappresentanti di Dio nel Vecchio Testamento, e come era il nostro Salvatore stesso, in quanto uomo, durante il suo soggiorno sulla terra, così lo Spirito Santo (...) lo ha rappresentato da allora in poi»³⁹.

Come tale interpretazione spezzi il nesso, teologicamente necessario, fra Trinità e Incarnazione è evidente – Cristo, in quanto semplice rappresentante di Dio, non può dividerne la natura. Ma essa finisce per decostruire anche la figura della pericoresi, utilizzata da Agostino per indicare la insolubile coimplicazione delle tre

Persone divine. Una volta sottratto alla logica della reciproca incorporazione, il dispositivo della persona, come è pensato da Hobbes, determina di fatto una dissoluzione dell'unità intradivina. Sostenere che Cristo si sia limitato a rappresentare Dio, anziché dividerne la sostanza, vuol dire che egli non partecipa della sua stessa essenza. Allorché Hobbes, nell'appendice all'edizione latina del *Leviatano*, per difendersi dalle accuse rivoltegli, afferma che i Padri Cappadoci hanno ipostatizzato le persone divine, pervenendo così a una sorta di triteismo, non fa che ribadire la propria posizione. E anche quando arriva a ipotizzare un paragone fra i Tre della Trinità e le *tres personae* interpretate dall'oratore ciceroniano – la propria, dell'accusato e del giudice – accresce ulteriormente la distanza nei confronti della formulazione ortodossa, accentuando ancora di più l'elemento della divisione⁴⁰. Ma ciò che ancora più conta è che questa prospettiva, assunta da Hobbes all'interno della disputa trinitaria, si rifrange anche sull'ambito politico. È evidente il nesso concettuale che passa tra l'intransigente difesa dell'unicità divina – contro ogni concezione sostanzialistica della Trinità – e quella dell'assolutezza del potere del sovrano all'interno del suo regno. Come la Seconda e la Terza persona, con la singolare aggiunta di Mosè, non condividono la sostanza della Prima, potendo al massimo fungere da suoi ministri, allo stesso modo i rappresentanti dei sistemi parziali, politici e privati, i pubblici ministri nominati dal sovrano, non ne condividono il potere, limitandosi a svolgere una funzione delegata e subalterna. Ciò vale ancora di più per gli individui che pure hanno creato, con il loro patto, il Leviatano – essendone, nello stesso momento, istituiti e destituiti come persone. Istituiti perché, fuori dal sistema normativo posto in essere dal sovrano, essi non avevano ancora una personalità giuridica; e destituiti perché, appena la ottengono, la loro persona è interamente assorbita da quella sovrana secondo una modalità che articola inclusione di diritto ed esclusione di fatto:

Una moltitudine di uomini – spiega Hobbes – diventa *una* persona quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentatore, non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il

rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l'*unità* in una moltitudine non può intendersi in altro modo⁴¹.

Certo, il rappresentante include il rappresentato ma al contempo lo esclude dalla forma attiva della rappresentanza, sospendendo in questo modo l'unità a una intrinseca separazione.

All'origine di questa antinomia vi è la complessa figura giuridica dell'autorizzazione. Nel *Leviatano* Hobbes condiziona il potere sovrano all'autorizzazione, da parte degli individui che hanno dato luogo al patto, ad assumerne la rappresentanza. In tal modo, essendo ogni azione del sovrano autorizzata preventivamente da tutti i sudditi, nessuno di questi potrà più ribellarsi a qualcosa di cui è egli stesso autore, come si evince dal fatto che neanche un innocente può lamentarsi di essere condannato ingiustamente. È precisamente qui che il dispositivo della persona determina un punto di indistinzione tra soggettività e soggezione, implicito nel termine stesso di *subiectus*. I sudditi sono soggetti del proprio assoggettamento dal momento che «quando l'attore fa un patto per autorità, vincola con ciò l'autore non meno che se lo avesse fatto egli stesso, né lo assoggetta meno a tutte le conseguenze del medesimo»⁴². L'asse di scorrimento del dispositivo della persona dal polo della soggettivazione a quello dell'assoggettamento passa dunque per il rapporto tra autore e attore. Come è stato notato⁴³, proprio in merito a esso Hobbes opera una netta riconversione semantica che modifica in radice il significato di entrambi i termini. Conformemente all'etimo latino *augere*, l'*auctor* è originariamente inteso come colui che prende, ma anche che conserva presso di sé, l'iniziativa sul piano sia del diritto pubblico sia di quello privato, per esempio come tutore di qualcuno. Allo stesso modo, nel diritto penale, l'autore di un crimine ne è anche l'attore. Ricondotto, invece, come accade in Hobbes, al verbo *to authorize* e al sostantivo *authority*, l'*author* trasferisce definitivamente il diritto, e dunque il potere, nelle mani dell'attore che, in tal modo, finisce per rivestire anche i panni del primo.

È a partire da questo trasferimento lessicale che il soggetto diviene *subditus*, mentre, corrispondentemente, la personalizzazione

è sempre sul punto di scivolare in una forma di depersonalizzazione. Essendo autorizzato non per un periodo o un obiettivo limitato ma illimitatamente, il sovrano, da attore, diventa anche autore di ciò a cui è stato originariamente, e una volta per tutte, autorizzato da coloro che, transitati per un attimo nella figura della persona, gli hanno trasmesso la propria personalità. Conferendo ai molti il titolo di uno, che altrimenti essi non potrebbero avere, la persona sovrana, facendosi attore, riveste al contempo i panni dell'autore, nel senso che esercita la piena autorità su coloro che, per diventare persona collettiva, perdono ogni prerogativa individuale: «E per il fatto che la moltitudine naturalmente non è *uno*, ma *parecchi*, non si può intendere che sia uno ma che siano parecchi gli autori di tutte le cose che il rappresentante dice o fa in suo nome, dato che ciascuno dà al suo comune rappresentatore l'autorità che procede da se stesso come particolare e riconosce tutte le azioni che il rappresentante fa; ciò nel caso che gli diano un'autorità senza restrizione»⁴⁴. Del resto, da un altro punto di vista, il rappresentante massimo può farsi esso stesso rappresentare – per esempio dai giudici – senza per questo perdere il dominio della rappresentazione. Come nell'antico *ius personarum* romano, ciò che rimane immutato, in questo gioco mobile della rappresentazione, è la possibilità di articolare continuamente unità e separazione, o inclusione ed esclusione, in una maniera che fa dell'una il contenuto dell'altra.

6. A separare ancora più drasticamente la persona dal corpo vivente è John Locke, in una direzione che da un lato fa propria la posizione antisostanzialistica di Hobbes e dall'altro le conferisce una diversa tonalità teologico-politica. Se la sua definizione di persona – come è formulata soprattutto nel *Saggio sull'intelletto umano* – pare riprendere quella, classica, di Boezio, in realtà la priva del suo statuto sostanziale, per sospenderla al rapporto interiore della coscienza con se stessa. Da questo punto di vista – che non coincide né con la formula scolastica dell'anima incarnata né con il registro cartesiano di un soggetto diviso in due sostanze – Locke riformula, semmai, l'idea agostiniana di una mente distesa nel flusso del tempo, anche se privata della sponda trascendente e ricondotta a un ambito

interamente terreno. Parlare di *self*, piuttosto che di *subiectum*, vuol dire, per lui, che l'identità della persona è diversa da quella dell'uomo come esemplare di una data specie animale. Mentre l'identità dell'animale-uomo consiste «nella partecipazione alla stessa vita continua di particelle sempre fuggevoli di materia, unite allo stesso corpo organizzato in una successione vitale»⁴⁵, l'identità personale è invece definita dalla continuità della coscienza nel tempo. Ciò determina necessariamente un nesso costitutivo con la memoria, tanto che l'oblio diventa, per Locke, il segno di una sorta di carenza ontologica. Se la memoria consente alla coscienza di sperimentarsi identica a se stessa in diversi momenti della vita, la dimenticanza interrompe la dialettica tra esistenza attuale ed esistenza passata, aprendo uno iato nell'autoidentificazione. Da qui l'importanza conferita al nome proprio, come ciò che permette di attribuire determinati atti o parole allo stesso individuo. Da questo punto di vista il soggetto non è, come nella tradizione scolastica, la somma di un corpo e di un'anima ma quella di un corpo vivente con un nome proprio. Essendo sia l'elemento di identificazione di sé che quello di differenziazione dall'altro, il nome è precisamente il protocollo mediante il quale ciascuno si percepisce come persona.

In ciò risiede l'affinità, ma anche la lontananza, di Locke rispetto a Hobbes. Se per entrambi persona è un elemento non sostanziale, ben diverso dal corpo in cui risulta installato, mentre Locke la lega alla specificità del nome, Hobbes la connette piuttosto alla funzione. Ciò non significa che nel concetto lockeano di persona manchi una precisa valenza giuridica – che, al contrario, in un altro senso, appare perfino più pronunciata. E neanche, tantomeno, che manchi una relazione profonda con la macchina teologico-politica all'interno della quale il dispositivo della persona lavora. Solo che mentre Hobbes si accosta a essa dal lato della Trinità, Locke lo fa dal doppio versante della Resurrezione e del Giudizio. Il suo intento non è più di definire il rapporto tra le varie persone di un'unica sostanza, come nella disputa trinitaria, e neanche di individuare il giusto nesso tra anima e corpo, nei modi dell'Incarnazione, ma quello di articolare il corpo animato alla qualità personale che lo rende soggetto di attribuzione. Cosa garantisce che l'attuale vecchio sia la stessa

persona che è stato da giovane o che il folle abbia la stessa identità personale di quando era sano? È evidente come queste domande determinino un salto di paradigma rispetto alla semantica precedente, spingendo la differenza tra uomo e persona, formulata sul piano giuridico dalla tradizione romana, su un terreno filosofico. Ma il dato piú caratterizzante è che tale spostamento lessicale, tutt'altro che spezzare l'involucro teologico, si situi al suo interno, come dimostra il riferimento esplicito alla figura della Resurrezione. Il *Saggio sull'intelletto umano* – e in particolare quel capitolo XXVII, aggiunto nella seconda edizione proprio a seguito delle controversie teologiche sviluppatesi in Inghilterra negli anni novanta – vi torna in piú di un'occasione. La questione di fondo è quella di sapere se «una persona sia la stessa al momento della resurrezione, sebbene si trovi in un corpo che non sia esattamente lo stesso nella struttura o nelle parti di quello che aveva quaggiú»⁴⁶. A Locke non interessa tanto la questione in sé, quanto la conseguenza che ne deriva sulla definizione dell'identità personale e sulla sua emancipazione da ogni prospettiva sostanzialistica: se si ammette che la persona, dopo la morte, può incarnarsi in un corpo che non era il suo, significa che è priva di qualsiasi sostrato sostanziale e che perciò può associarsi, di volta in volta, all'uno come all'altro.

L'argomento introduce alla parte piú problematica della prospettiva lockeana, relativa alla possibilità di immaginare un singolo uomo che incarni, in fasi differenti, due persone o una stessa persona condivisa da due uomini. Il problema delle personalità multiple era connesso, in quella fase, ai dibattiti teologici sulla metempsicosi, o trasmigrazione delle anime, pervenuti al filosofo attraverso Cudworth e i platonici di Cambridge. Nello stesso periodo un'ampia discussione era stata aperta sul caso di due gemelle siamesi, unite nella vagina e nel retto, delle quali ci si chiedeva quante anime avessero – se una o due; cosí come ci si interrogava sulle modalità di battesimo di un bambino deforme nato con due teste. In entrambi i casi poteva dirsi che si trattava sia di una persona con due corpi sia di un solo corpo appartenente a due persone⁴⁷. Ciò che Locke ne ricavava era il definitivo superamento della simmetria, ancora presente nel diritto romano, diversamente ribadita dalla concezione

cristiana, tra persona e individuo umano. Sia nell'uno che nell'altra, come si è visto, essa non impediva, e anzi presupponeva, uno sdoppiamento – nel primo caso tra persona artificiale e uomo naturale e nel secondo tra corpo mortale e anima immortale. Ma senza che venisse meno la corrispondenza biunivoca tra i due termini. La categoria medioevale di persona *ficta* – portata alle estreme conseguenze artificiali da Hobbes – spingeva ancora più avanti questo processo di disincarnamento, funzionalizzandolo alla logica rappresentativa della sovranità. Locke compie un passo ulteriore, all'interno del dispositivo della persona, sciogliendola del tutto dal sostrato corporeo e sospendendola a un puro principio di attribuzione: perché qualcuno possa assumere tale titolo deve provare, innanzitutto a se stesso, di essere il medesimo individuo nel corso del tempo e perfino, una volta accettato il dogma della Resurrezione, da morto, allorché la sua anima dovesse passare all'interno di un altro corpo. Rispetto alla logica binaria che abbiamo sin qui ricostruito, si tratta di un netto salto di qualità: il doppio non soltanto passa, come a Roma, tra persona e corpo ma penetra nella stessa persona, divisa, o moltiplicata, per due o più di due, in base a stati di coscienza diversi o, più precisamente, alla percezione che se ne può avere.

Per riconoscere in pieno il significato teologico-politico della svolta in atto bisogna, però, associare la semantica della Resurrezione a quella del Giudizio divino, inteso come prototipo di ogni giustizia secolare. Alla base di questo passaggio vi è il nesso costitutivo tra i concetti di attribuzione (*to attribute*) e di imputazione (*to impute*), entrambi traduzioni del verbo greco *kategorein*. Attribuire a qualcuno, o a se stesso, qualcosa – come può essere un atto o un pensiero – non è mai indipendente dal giudizio morale che tale attribuzione comporta. Anzi l'elemento decisivo, nella definizione lockeana di persona, è proprio la possibilità di imputare a un individuo la responsabilità delle sue azioni secondo un giudizio, di innocenza o colpevolezza, formulato da un giudice virtuale che può essere un altro o anche se stesso. Locke sottolinea con forza questa dimensione etica ma anche specificamente giuridica: persona

... è un termine forense [*a forensic term*], che attribuisce le

azioni e i loro meriti, e così appartiene solamente ad agenti intelligenti, capaci di una legge nonché di felicità e d'infelicità. Solo mediante la coscienza la personalità si estende al di là dell'esistenza presente fino al passato, e con ciò ne viene coinvolta e ne diventa responsabile; riconosce come sue e imputa a se stessa azioni passate sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa per azioni presenti⁴⁸.

Qui, strette dal lessico della responsabilità, attribuzione della qualifica di persona e imputazione delle sue azioni, appaiono i due lati dello stesso dispositivo. Non importa se colui che dice «io» abbia una determinata sostanza – se al suo corpo corrisponda un'anima o se a tale anima possano essere ascritte date qualità. Basta che egli risponda di sé e dei suoi atti, riconoscendo di essere colui che li ha commessi. È quanto Locke intende per *accountability*, come carattere essenziale e irrinunciabile della persona in quanto agente morale (*moral agent*) – non più nel senso medioevale della *persona moralis*, cioè collettiva, ma in quello del giudizio su se stesso. Il tribunale – compreso quello della propria coscienza – deve accertare se l'uomo presente davanti alla corte è la stessa persona che ha commesso un determinato atto e se è informato delle sue conseguenze. Naturalmente Locke sa bene che non sempre la giustizia umana è in grado di discriminare tra colpa oggettiva e colpa intenzionale, finendo per punire entrambe nella stessa maniera. Ma appunto perciò il giudizio della propria coscienza resta il più affidabile, in attesa di quello, definitivo, di Dio:

Infatti, sebbene il castigo sia connesso con la personalità e la personalità con la coscienza, e sebbene forse l'ubriaco non è cosciente di ciò che ha fatto, i tribunali umani tuttavia lo puniscono giustamente; perché il fatto a suo carico è provato, ma la mancanza di coscienza, a suo discarico, non può essere provata. Ma nel Gran Giorno in cui verranno aperti i segreti di tutti i cuori, sarà forse ragionevole pensare che nessuno verrà chiamato a rispondere di ciò di cui non sa nulla; ma riceverà quello che gli è dovuto, e sarà la sua coscienza ad accusarlo o scusarlo⁴⁹.

Questa logica della retribuzione, sospesa tra etica e diritto, ci consente di tornare alla questione della soggettività e al suo

rapporto, nel dispositivo teologico-politico della persona, con la soggezione. Quando Locke sostiene che «su questa identità personale è fondato tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e del castigo»⁵⁰, se da un lato conferisce alla personalizzazione un ruolo costitutivo della stessa legge, dall'altro, contemporaneamente, vede nella persona il perno di rotazione tra soggetto e oggetto di diritto. Per afferrare il senso di questo transito categoriale, interno alla semantica della persona, tra soggetto e oggetto è opportuno leggere quanto scrive, in risposta a Joseph Butler, Edmund Law in un testo, pubblicato nel 1769 con il titolo *Defence of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity*. In esso, dopo aver affermato che quello di persona è un termine forense e che va dunque impiegato in senso strettamente giuridico, l'autore osserva come esso renda l'agente morale allo stesso tempo soggetto di legge (*subject of law*) e oggetto di ricompense e punizioni (*a true object of rewards or punishments*)⁵¹. Dentro la soglia di indistinzione che il dispositivo della persona determina tra morale e diritto, l'uomo risulta agente, e cioè soggetto, solo in quanto assoggettato alle leggi e dunque oggetto di imputazione. Da questo punto di vista, la brillante operazione di desostanzializzazione, compiuta da Locke lungo una linea che si origina nella teologia agostiniana, perviene a oggettivare quel medesimo soggetto che si dichiara tale. Esso, trasferito nel dispositivo etico-giuridico della persona, risulta perennemente sottomesso a un doppio giudice, al contempo esterno e interno. La sua condizione "giustificabile" – al cospetto di un tribunale e, tanto più, di quello della propria coscienza – scivola senza soluzione di continuità in una dimensione "giustiziabile", cioè soggetta a un giudizio inappellabile che lo trascende.

Da questo punto di vista siamo anche oltre la logica hobbesiana dell'autorizzazione. Mentre in questa il rapporto che obbliga ogni suddito all'obbedienza passa per un elemento esterno, – il volere del sovrano che lo rappresenta, – nel caso di Locke il comando, prima ancora di essere subito dall'alto, è introiettato nella stessa coscienza del soggetto, trasformato così in oggetto del proprio convincimento interiore. Questa circostanza può essere, certo, interpretata come un progresso nel processo di soggettivazione ma anche come

esposizione del soggetto, così costituito, a un controllo interno che finisce per oggettivarlo. Non a caso, nella costituzione della persona, le due procedure complementari di attribuzione e di imputazione convergono in quella, più carica di risonanze politiche, di appropriazione. Già nel *Saggio sull'intelletto umano* la coscienza è la percezione di ciò che accade nel proprio spirito ma anche del fatto che quello spirito sia appunto "proprio", nel senso stretto che gli appartiene come qualsiasi altra proprietà. L'*accountability* ha il significato della responsabilità – della necessità interiore di rendere conto di sé – ma anche della certificazione contabile della proprietà di se stesso. Solo chi si possiede pienamente è in grado di dominare i propri atti. Come logica, morale e diritto convergono nello stesso dispositivo teologico-politico, allo stesso modo memoria, responsabilità e appropriazione si sovrappongono nella medesima percezione di sé come oggetto della propria identificazione soggettiva⁵².

Negli scritti politici di Locke, e in particolare nel secondo *Trattato sul governo*, il tema dell'appropriazione acquisisce un rilievo ontologico, se non anche metafisico, strettamente legato al lessico della persona. Allorché il filosofo scrive che «benché la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, ciascuno ha tuttavia la proprietà della sua persona» (*has a Property in his own Person*)⁵³ o che «l'uomo, essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona (*Proprietor of his own Person*) e delle azioni e del lavoro di essa, recava già in sé il grande fondamento della proprietà»⁵⁴, fa dell'autoappropriazione personale l'architrave di un ordine politico fondato sulla riduzione del comune al proprio. Alla proprietà di sé di ciascun uomo fa riscontro quella dei suoi beni, in una modalità che rende la stessa libertà insieme condizione ed esito di un processo di appropriazione. Affermando che ciascuno ha la proprietà della propria persona, Locke apre una filiera alla fine della quale, riattivando il lessico teologico-politico della sovranità, Mill potrà affermare che «su se stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente, l'individuo è sovrano»⁵⁵. Certo, già Cartesio aveva scritto di credere «che quel corpo, che per un certo particolare diritto chiamavo mio, mi appartenesse più propriamente e più strettamente

di qualsiasi altro»⁵⁶; ma mentre in lui l'avere un corpo era ancora funzione dell'esserlo, con Locke i rapporti si rovesciano. A partire da quel momento, piú che "essere un corpo", si tratterà di "averlo". È evidente il nesso che collega tale presupposto a quanto detto dell'identità personale quale coscienza dei propri atti e pensieri. Come in questa la costituzione della soggettività è legata all'autoidentificazione, così, nel caso della persona civile, è la proprietà di se stesso a legittimare quella dei propri beni. Ma se il possesso della cosa scaturisce dal possesso della persona, vuol dire che la separazione della persona rispetto all'essere vivente si riproduce nella bipolarità tra una parte possedente e un'altra posseduta. Alla persona morale – soggetto di diritto – corrisponde una persona-corpo, oggetto di possesso non diverso dalla cosa posseduta e consumata.

7. La relazione antinomica tra persona e cosa è al centro della *Metafisica dei costumi* di Kant. Diversamente dalle opposte direzioni intraprese da un lato da Hume e dall'altro da Leibniz – il primo in chiave antisostanzialistica e il secondo in termini neo-aristotelici – egli assume il lessico lockeano della imputabilità giuridica, accentuandone la connotazione morale: «*Persona* è quel soggetto, le cui azioni sono suscettibili di una *imputazione*. La personalità *morale* non è, dunque, altro che la libertà di un essere ragionevole sottomesso a leggi morali (...), e da ciò segue che una persona non può essere soggetta a nessun'altra legge che a quelle che essa stessa (o sola, o almeno nello stesso tempo con altri) si dà»⁵⁷. Torna, in una formulazione libera da elementi psicologistici, il dispositivo della soggettivazione per assoggettamento: persona è quel modo di costituzione del soggetto che lo sottomette alla legge che egli stesso si è data. Ma – si potrebbe chiedere – se la legge non è imposta da nessun altro che dal soggetto stesso, in che senso essa lo sottomette? O, se lo sottomette, come può dirsi che egli ne resta soggetto? Come può, questi, essere al contempo artefice e imputato della legge di cui è autore? Kant non soltanto non nasconde la difficoltà logica contenuta nel proprio ragionamento ma la enuncia in modo esplicito: «È impossibile che io, come cooperante alla legislazione,

cioè dettante *la legge penale*, sia la stessa persona che, come suddito, è punito in nome di questa legge, perché, come tale, cioè come delinquente, è impossibile che io abbia voce nell'opera legislatrice»⁵⁸. La strategia per sfuggire a questa difficoltà fa capo ancora una volta alla semantica della persona, utilizzata da Kant per sdoppiare il soggetto in due ordini differenti e anche opposti – quello, intelligibile, dei fini e quello, sensibile, delle cause efficienti: mentre nel primo la libertà coincide pienamente con la legge, nel secondo tende regolarmente a divergerne. È perciò che, per adempiere all'imperativo, l'uomo *noumenon* deve sottoporre al proprio giudizio l'uomo *phaenomenon*, considerandolo a tutti gli effetti una persona diversa da lui: «Quando, dunque, io sancisco una legge penale contro di me, come delinquente, è allora in me la ragione pura giuridicamente legislatrice (*homo noumenon*) quella che, unitamente a tutti gli altri membri di una società civile, sottomette a questa legge penale me come essere capace di delitto, epperò come un'altra persona (*homo phaenomenon*)»⁵⁹.

Quella che per Locke era pur sempre un'ipotesi di scuola – il fatto che uno stesso uomo potesse incarnare due persone diverse trovandosi in stati differenti, quali quelli della ragione e della follia – diventa per Kant il dato costante che riguarda qualsiasi essere umano, separato in ogni fase della sua esistenza in due distinte persone, l'una oggetto di giudizio da parte dell'altra. L'autore che, da questo punto di vista, fa da ponte tra Locke e Kant è Christian Wolff⁶⁰. Se da un lato egli riprende la definizione lockeana di persona fondata nella memoria (*persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat*)⁶¹, dall'altro condiziona la logica dell'imputazione alla previa divisione dell'essere umano in *homo spiritualis*, cui competono le facoltà superiori, e *homo carnalis*, qualificato invece da quelle inferiori⁶². Ma, al di là di tale precedente, è Kant a situare il Due nel cuore dell'identità personale. Naturalmente ciò non vuol dire che egli restauri una sorta di dualismo cartesiano, o, tantomeno, platonico, tra due sostanze diverse. A essere separate, nella piega trascendentale, sono due qualità della stessa natura umana, verso le quali ciò che si definisce soggetto deve adottare un atteggiamento differenziato, come si conviene nei confronti da un lato di un essere

animale e dall'altro di uno morale. Così Kant può specificare di non volersi riferire a «una doppia personalità (*doppelte Persönlichkeit*), perché solo l'io, l'io penso e intuisco è la persona, mentre l'io dell'oggetto, che è intuito da me, è, come altri oggetti fuori di me, la cosa (*Sache*)»⁶³. Ciò che in tal modo si determina non è uno schema semplicemente binario tra soggetto e oggetto ma un modello più complesso, in cui la persona è insieme uno dei due poli e il regime in base al quale essi si qualificano. Si restaura in questo senso quel singolare effetto per cui, attraverso il dispositivo personale, una parte include l'altra come il suo negativo, spingendola contemporaneamente fuori dai propri confini. Mentre il soggetto pensante, astratto da ogni determinazione fisica, e dunque capace di rappresentare principî universali, è interno al regime della persona, l'uomo naturale da un lato vi partecipa e dall'altro ne resta escluso. È persona quando si riconosce in un sistema di fini che lo predetermina; non lo è quando, dominato dalla propria parte animale, ne fuoriesce.

La stessa oscillazione sembra caratterizzare i rapporti domestici, come Kant li definisce, attinenti alla famiglia e alla servitù. Vero è che, contrariamente al principio romano della *summa divisio* – che include lo schiavo nel novero delle persone – ancora adottato da autori come Pufendorf e Wolff, Kant riserva la qualifica di persona soltanto al soggetto fornito di capacità giuridica. È persona solo chi, in ragione della propria condizione di libertà, sia imputabile di obblighi e diritti, a differenza dello schiavo che, invece, non lo è. Ma poi, una volta stabilito questo criterio assoluto, allorché passa al terreno concreto delle relazioni interumane, il filosofo avanza una serie di specificazioni limitative che finiscono per sfumare i contorni dell'alternativa, sovrapponendo, almeno per un tratto, le due condizioni:

Colui che si trova in quest'ultimo caso, – argomenta il filosofo, avanzando una prima riserva rispetto al criterio da lui stesso assunto, – di essere cioè l'istrumento di un altro cittadino (il che non può aver luogo che per un giudizio giuridico), è uno *schiavo* [*servus in sensu stricto*] e appartiene alla *proprietà* [*dominium*] di un altro, che perciò non è soltanto il suo *padrone* [*herus*] ma anche il suo *proprietario*

[*dominus*], che può cambiarlo come una cosa, impiegarlo a suo piacimento (purché non sia per scopi vergognosi) e *disporre delle sue forze*, quantunque egli non possa disporre della sua vita e delle sue membra⁶⁴.

Se già lo schiavo, in forza dell'umanità del padrone (non della sua), non può essere usato per scopi vergognosi né privato della vita o intaccato nelle membra, ciò vale *a fortiori* per coloro che, pur trovandosi sotto la padronanza di qualcuno, non sono in suo possesso, come nel caso dei domestici e dei lavoratori per contratto. All'origine di questa distinzione vi è la differenza tra padronanza e proprietà, che l'autore aveva applicato, prima che al rapporto con altri, a quello, originario, con se stesso: «Un uomo può ben essere padrone di se stesso (*sui iuris*), ma non proprietario di se stesso (*sui dominus*) (non può disporre di se stesso a piacimento), e a più forte ragione degli altri uomini, perché egli è responsabile dell'umanità che risiede nella sua propria persona»⁶⁵. La stessa distinzione passa tra uso e abuso: mentre si può usare una persona di cui si è padroni come di una cosa, non si può abusare di essa oltre un certo limite. Ma – qui sta il problema cui l'autore non riesce a fornire una chiara risposta – qual è questo limite? Dove passa – nell'essere umano dominato secondo relazione di padronanza, ma non di proprietà – il confine tra il suo essere cosa e il suo essere persona?

La questione, indecidibile all'interno della semantica della persona, è impostata da Kant attraverso l'elaborazione di una categoria giuridica talmente fluida che egli stesso la paragona a una stella filante nel cielo del diritto⁶⁶. Si tratta del «diritto personale di natura reale». Se «diritto reale» è quello sopra una cosa e «diritto personale» il potere di determinare il comportamento di un'altra persona, esigendo da lui una data prestazione, il diritto personale di natura reale è un misto tra i due, consistente «nel possedere un oggetto esterno come *una cosa* e nell'usarne come *una persona*»⁶⁷. Già in simile definizione la nettezza della distinzione tra persona e cosa traballa al punto di spingere l'una a ridosso dell'altra. Ma Kant intensifica l'antinomia del proprio ragionamento, al punto di minarne la stessa enunciabilità giuridica. Si tratta di un diritto che è al contempo meno e più di un diritto, un prediritto o un metadiritto,

irriducibile sia a un dato fattuale sia a un rapporto contrattuale, perché espressivo di una legge coincidente con lo stesso dispositivo della persona:

... ora – egli spiega – siccome esso non è un diritto su una cosa e nemmeno semplicemente un diritto verso una persona, ma nello stesso tempo anche un possesso di questa persona stessa, deve essere un diritto al disopra del diritto reale e personale, cioè il diritto dell'umanità che risiede nella nostra propria persona, il quale ha per conseguenza una legge naturale, che ci permette e ci rende possibile un tale acquisto⁶⁸.

Neanche allorché, difendendo la propria elaborazione dalle critiche, si chiede «se si possa, non dico già *trattare* le persone in tutti i modi come cose, ma possederle in modo analogo, e sotto parecchi rapporti comportarsi con loro come con delle cose»⁶⁹, Kant riesce a evitare la contraddizione, limitandosi a spostarla sul piano del lessico. Anzi la distinzione cui si appella, tra la forma aggettivale, non necessariamente possessiva, e quella sostantivale di «mio», intesa come «il mio» (*meum*, *das Meine*), segna un ulteriore slittamento verso la sovrapposizione tra persona e cosa, come nel caso del rapporto con la *propria* moglie:

... quando io dico: «Mia moglie, la mia donna», ciò significa un rapporto particolare, vale a dire un rapporto giuridico del possessore con un oggetto (anche se questo è una persona) come con una cosa. Il possesso (*fisico*) è dunque la condizione della possibilità *dell'uso* [*manipulatio*] di un oggetto come di una cosa, quantunque questo oggetto sotto un altro rapporto debba essere trattato nello stesso tempo come una persona⁷⁰.

Fra i tre «oggetti» di diritto personale di natura reale – vale a dire i domestici da parte del padrone, i figli da parte dei genitori e la moglie da parte del marito – quest'ultimo caso è il più probante, perché giustificato da Kant in base a una doppia disuguaglianza, naturale e giuridica. Quanto alla disuguaglianza, egli non esita a sostenere che,

... quando la legge dice dell'uomo nei suoi rapporti colla donna: «Egli deve essere il tuo padrone» (egli sarà la parte che comanda, la donna quella che ubbidisce) (...), questo non deve essere considerato

come contrario all'eguaglianza naturale dei membri di una coppia, perché questo dominio si fonda soltanto sulla superiorità naturale delle facoltà dell'uomo su quelle della donna⁷¹.

Circa, poi, l'uguaglianza giuridica, il cortocircuito tra persona e cosa tocca il suo apice. Premesso che il matrimonio è «l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita»⁷², Kant riconosce l'incongruenza, logica ed etica, della riduzione del corpo a puro oggetto di consumo da parte di un'altra persona sancito da un contratto giuridico. Ma, anziché sciogliere il vincolo, che così si determina, tra persona e cosa, separandole nettamente, lo raddoppia, ripristinando il principio di parità attraverso la reciprocità dell'uso: «In questo atto l'uomo riduce se stesso a una cosa, il che è contrario al diritto dell'umanità che risiede nella sua propria persona. Questo diritto non è possibile che a una sola condizione, cioè che, mentre una delle due persone è acquistata dall'altra, *proprio come una cosa*, questa alla sua volta acquisti reciprocamente l'altra; così essa ritrova di nuovo se stessa, e ristabilisce la sua personalità»⁷³. In tal modo la personalizzazione diventa il risultato della depersonalizzazione dell'altro, a patto che anche la prima persona venga depersonalizzata dalla seconda. La categoria di persona si pone così nel punto di incrocio giuridico di una duplice reificazione – come l'autore conferma appena dopo, relativamente all'ipotesi, criminosa, della sottrazione di uno dei coniugi al possesso dell'altro: «Ciò che prova, per altro, che questo diritto *personale* è nello stesso tempo un diritto di *natura reale* è il fatto che, se uno dei due sposi fosse fuggito o si fosse abbandonato al possesso di un'altra persona, l'altro è autorizzato in ogni tempo e incontestabilmente a ricondurlo in suo potere come una cosa»⁷⁴.

È un'ulteriore riprova della connessione intrinseca del dispositivo della persona con il paradigma sovrano. Il rapporto di padronanza del marito sulla moglie, dei genitori sui figli e del signore sul servo, non solamente non è percepito da Kant come contraddittorio rispetto al principio di uguaglianza ma, al contrario, da esso desunto. Allo stesso modo in cui la persona *alieni iuris* – per usare l'espressione romana – è assoggettata a quella *sui iuris* che

esercita padronanza su di essa, tutte le persone che formano lo Stato sono *subiectae* alla persona del sovrano. Torna da questo lato il nesso tra soggettivazione e assoggettamento. *Subiectus*, prima ancora che soggetto di diritto, è soggetto a un dovere di obbedienza, presupposto all'esercizio di libertà, che non prevede deroghe. Quello che, semmai, presenta delle eccezioni restrittive è il principio di uguaglianza dei sudditi – per esempio in ordine alla nobiltà ereditaria, dichiarata insuperabile se non attraverso una estinzione naturale dei suoi membri. Anche in questa circostanza Kant tiene a distinguere, sotto il profilo formale, tra proprietà e padronanza del sovrano, riservando la prima al territorio e la seconda al popolo: «Il popolo, vale a dire la moltitudine dei sudditi, gli appartiene anche (è il suo popolo) ma non come appartiene a un proprietario (secondo il diritto reale) bensí come a un capo supremo (secondo il diritto personale)»⁷⁵. Ciò non toglie che il sovrano, in quanto persona *absoluta*, titolare di ogni diritto e priva di ogni obbligo nei confronti dei sudditi, occupi, nei loro confronti, una posizione del tutto asimmetrica, definita non solo irresistibile ma addirittura «imperscrutabile». Da questo lato – senza che ciò annulli o ridimensioni il versante cosmopolitico e piú schiettamente illuminista di altri suoi testi – Kant sembra regredire, almeno su un punto, rispetto alla tradizione contrattualista. Alla ricerca genealogica, aperta da Hobbes, sull'origine della società politica, egli contrappone il divieto di porre domande sulla genesi del potere: «Se in origine un contratto reale abbia, come un fatto, preceduto la sottomissione al potere (*pactum subiectionis civilis*), o se invece questo potere abbia preceduto, e la legge sia venuta soltanto in seguito, o in qualsiasi modo esso abbia potuto stabilirsi, questi sono per il popolo, che sta già sotto a leggi civili, sofismi e sottigliezze affatto senza scopo, che però possono minacciare con pericolo lo Stato»⁷⁶. Nettissima è la piega teologico-politica che qui Kant imprime al proprio discorso. Se il precetto paolino secondo cui «ogni autorità viene da Dio» non «esprime un *fondamento storico* della costituzione civile ma un'idea come principio pratico della ragione»⁷⁷, ne deriva la conseguenza che il sovrano ha, verso i sudditi, soltanto diritti e nessun dovere, tanto che questi non

possono opporgli in nessun caso resistenza. Chi lo facesse sarebbe non solo messo a morte ma espulso fuori dal recinto della legge (*exlex*). La sua condanna – da parte della persona sovrana rispetto a un'altra non piú tale perché interamente occupata dalla sua parte animale e dunque trascinata da questa nella sfera abietta della cosa – supera la linea della morte per farsi eterna, come l'offesa che egli ha recato al potere supremo: «Esso viene considerato come un delitto che rimane eterno e che non può mai essere espiato (*crimen immortale, inexpiabile*), simile a quel peccato, di cui i teologi dicono che non può mai essere perdonato né in questo mondo, né nell'altro»⁷⁸.

8. È proprio la sovrapposizione indebita tra persone e cose che Hegel contesta nella categoria kantiana dei diritti personali di natura reale, all'interno di una polemica che ha come obiettivo di fondo l'intero quadro giuridico di matrice romana. Dietro la confusione, attribuita a Kant, tra diritti che riguardano rapporti sostanziali e diritti relativi alla mera personalità astratta, l'autore intravede la partizione tra persone *sui iuris* e persone *alieni iuris*, pencolanti, queste ultime, verso il regime della cosa: «In Kant i rapporti di famiglia sono i diritti *personali* di *natura reale*. – Il diritto delle persone romano è pertanto non il diritto che pertiene alla persona come tale, bensí, se non altro, alla persona *particolare*»⁷⁹. Alla base di questa critica – rivolta anche a Savigny⁸⁰ – vi è l'universalizzazione hegeliana dell'idea di persona, condensata nell'imperativo etico «sii una persona e rispetta gli altri come persone»⁸¹. Contro la coazione romana a condizionare l'autonomia personale al possesso di un determinato *status*, – quello dei *patres*, – Hegel la estende a tutti gli esseri umani secondo una prospettiva emancipativa che generalizza la realizzazione concreta della libertà.

Tuttavia le cose non sono cosí semplici – sia per quanto concerne il rapporto con il diritto romano sia, ancora di piú, in ordine a ciò che ne consegue per la concettualizzazione della categoria di persona⁸². Quanto al primo, va tenuto presente che la polemica esplicita di Hegel contro il *ius* non esclude l'assunzione del suo lessico concettuale, spesso mediata dagli *Elementa iuris civilis* di

Heineccius. Anzi, in un certo senso si può dire che egli lo generalizzi all'intero ambito di rapporti interpersonali. Ciò che il filosofo rifiuta, nella categoria romana di persona, è l'inclusione in essa di esseri umani privi di ogni statuto giuridico, e perciò assimilabili alla cosa: «Secondo la determinazione non-giusta e non-etica del diritto romano i figli erano cose per il padre e questi era quindi nel possesso giuridico dei suoi figli (...) In ciò aveva luogo quindi una unificazione, peraltro del tutto ingiusta, delle due determinazioni di cosa e non-cosa»⁸³. Per Hegel, diversamente dai giuristi di antico regime, che continuano a distinguere tra *persona* e *homo*, ogni uomo, senza distinzione di provenienza o condizione, è, in quanto tale, persona: «Appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, – egli scrive in un passo di tonalità paolina, – che *io* venga appreso come persona *universale*, ove *tutti* sono identici. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc.»⁸⁴. Basta la qualità naturale a conferirgli piena personalità, talché nessuno ne è in linea di principio escluso. Ma la critica di Hegel al diritto romano sembra riguardare più l'accesso alla, che non la definizione della capacità giuridica. È vero che egli, a differenza di Kant, non comprende nei beni posseduti altre persone, ma l'analisi resta governata dalla relazione costitutiva tra diritto e proprietà, al punto che questa appare l'archetipo di tutti gli altri diritti civili. È come se, nella prospettiva hegeliana, i cittadini dovessero essere tutti *patres* – resi tali dal possesso di *res* utilizzabili, scambiabili o alienabili. La personalità giuridica coincide con la capacità patrimoniale dei proprietari. A qualificarla è appunto la proprietà (*Eigentum*) – non necessariamente di qualcosa ma in quanto capacità astratta di possedere. È solo attraverso di essa che le persone si relazionano giuridicamente tra loro: «La persona, differenziando sé da sé, si rapporta a un'altra persona, ed è così che entrambe hanno esserci l'una per l'altra solo come proprietari»⁸⁵.

Per cogliere l'intero movimento del pensiero hegeliano, però, la relazione tra persona e proprietà va guardata anche dall'altro lato. Come la personalità presuppone la proprietà, questa, a sua volta, è limitata e, per così dire, contenuta, da quella. Se Hegel è lontano da

Kant, lo è ancora di più da Locke – al punto che la sua filosofia può essere interpretata, se guardata dalla prospettiva della società civile e, ancora di più, dello Stato politico, come una sorta di freno al pieno dispiegamento dell'individualismo proprietario. L'appropriazione privata, centrale nella sezione sul diritto astratto, trova, infatti, una sorta di relativizzazione nella sfera, a essa sovraordinata, dell'eticità, che la sussume al suo interno come un dato ineludibile ma parziale. Se, insomma, la proprietà definisce, nel suo esordio, la personalità, questa comprende quella, circoscrivendola nel proprio orizzonte di senso. Eppure, in una sorta di continuo ribaltamento dialettico, ciò finisce per confermare la centralità del possesso, dal momento che la persona è essa stessa l'esito della più piena delle appropriazioni – vale a dire quella di se stesso⁸⁶. Soltanto possedendosi integralmente si diventa persona. Hegel distingue tra due tipi di appropriazione: l'una, esterna, sulle cose possedute come patrimonio e l'altra, interna alla stessa persona, sui propri elementi corporei e intellettuali, quali la vita, le membra, le idee, i talenti, le convinzioni religiose. Mentre la prima è caratterizzata da un dominio pieno e senza limiti, la seconda è soggetta ad alcune restrizioni, come quella di un certo grado di inalienabilità. Per esempio l'autore di un libro, pur essendo proprietario delle proprie idee, non può disfarsene, anche se le trasferisce a un editore. In generale le proprietà interne possono essere alienate, e cioè esteriorizzate, rese fruibili per gli altri, soltanto se ciò non lede gli interessi della persona cui originariamente ineriscono. Ciò non toglie che, nonostante queste restrizioni, entrambe le relazioni della persona – alle cose e a se stessa – rimandino alla categoria di appropriazione, che resta il perno logico intorno a cui ruota l'intero discorso. Anzi Hegel rileva che mentre quella sulle cose non è mai integrale – dal momento che esse tendono a resistere a una compiuta assimilazione da parte del soggetto – ciò accade invece per l'autoappropriazione, che è dunque, nella sua pienezza, la forma più perfetta di proprietà e modello per ogni altra.

In questa maniera egli si situa sulla linea di confine o, ancora meglio, lungo un tratto di sovrapposizione tra diritto patrimoniale romano e individualismo possessivo moderno. L'uno penetra, e

insieme altera, i contorni dell'altro con un effetto di radicale commutazione semantica. Tale dinamica concettuale deriva dalla circostanza che Hegel si muove simultaneamente su due piani del processo di autocostruzione dello spirito. Se dal punto di vista del diritto privato, che egli stesso definisce astratto, il paradigma proprietario della persona costituisce l'unico tramite di rapporto tra gli uomini, da quello della società civile, esso non rappresenta che un modo parziale e inadeguato di guardare alla sfera della vita associata, perché indifferente a quell'insieme di bisogni concreti che sfuggono alle maglie del sistema giuridico. Quest'ultimo, circoscritto al lessico privatistico del contratto, dell'uso e dell'alienazione della cosa, lascia fuori di sé tutte le relazioni sostanziali. Non soltanto, anzi, in una società basata sui semplici rapporti proprietari, ogni individuo è separato dall'altro ma, prima ancora, è diviso anche da se stesso. Come Hegel coglie perfettamente, il dispositivo della persona taglia la soggettività in due parti, l'una costituita a oggetto esteriore dell'altra: «La personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come lo concreto, determinato in qualsiasi modo, bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come lo compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non-valida. Nella personalità è pertanto il sapere sé come *oggetto* ...»⁸⁷. In tal senso, fissato dal *ius* romano e assunto in una tradizione giuridica che, almeno da questo punto di vista, arriva fino a Kant, nell'orizzonte formalizzato della persona torna a stagliarsi il profilo appiattito della cosa. Se è la cosa appropriabile, o appropriata, a collegare gli individui nell'orizzonte del diritto, vuol dire che tutti i rapporti che esso traduce risultano reificati in radice. Come già era affermato nella *Fenomenologia*, per Hegel, «l'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è una *eguaglianza* nella quale *tutti* valgono come *ciascheduno*, come *persone*»⁸⁸. Tutt'altro che differenziarsi dalle cose, le persone, prive di soggettività peculiare e perfettamente omologate tra loro, scivolano nella stessa indistinzione di quelle. È difficile trovare, nel corpo della tradizione filosofica moderna, espressioni di tale nettezza critica. Costituita nel punto di intersezione con la cosa, la categoria romana di persona

perde i contatti sia con la vita individuale che con quella universale: «il diritto della persona non è legato né a un più ricco o più potente esserci dell'individuo come tale, e neanche a un universale spirito vivente; anzi, piuttosto, al puro Uno della sua astratta effettualità o a quest'Uno in quanto autocoscienza in generale»⁸⁹. All'interno del dispositivo giuridico della persona il principio dell'Uno porta dentro di sé le tracce indelebili di una irriducibile dualità. L'intero regime romano, cui Hegel giustamente attribuisce l'invenzione giuridica della persona, è da lui ricondotto alla dilacerazione tra la puntualità irrelata dell'individuo e l'assolutezza, altrettanto astratta, di un potere senza confini. Tutt'altro che comporre la logica dell'interesse particolare con quella dell'interesse generale, la persona finisce per contrapporli irrimediabilmente. È perciò che – arriva a dire Hegel – «designare un individuo come *persona* è espressione di disprezzo»⁹⁰.

Questa non è, tuttavia, la sua ultima parola – neanche all'interno dei *Lineamenti*. Come sempre avviene nella sua poderosa macchina dialettica, anche il concetto di persona, decostruito nel suo effetto di sdoppiamento e di astrazione, è recuperato su un altro piano del discorso, destinato non a negare il primo ma a integrarlo all'interno di un diverso ordine di argomenti. A questo nuovo livello dell'analisi, relativo alla sfera dell'eticità, l'idea di persona, inizialmente chiusa nel formalismo del diritto astratto, si riempie di linfa vitale nelle istituzioni della società civile, come la famiglia e la corporazione, interconnesse nel cerchio, ancora più articolato, dello Stato. Solamente allorché gli individui – piuttosto che pretendere di costruire l'organismo politico sulla base di un contratto arbitrario – si percepiscono essi stessi come sue espressioni interne, possono spezzare lo schermo che li separa da se stessi nel vincolo proprietario con le cose. All'interno di questa prospettiva più ampia la categoria di persona viene a perdere quella caratterizzazione astrattamente formale che manteneva sul terreno del diritto privato, riacquistando una diversa valenza. Non si tratta tanto della figura, acquisita nella tradizione giuridica moderna, della “persona morale”, confinata da Hegel nella sfera prestatale, ma della stessa personalità dello Stato, intesa come presupposto e fine ultimo del processo di realizzazione dello Spirito. Come sappiamo, la definizione dello Stato in termini di

persona risale a una linea di pensiero che trova in Hobbes il teorico piú influente attraverso l'elaborazione della categoria di sovranità. Ma, mentre Hobbes tenta, sia pure al prezzo delle antinomie già rilevate, di derivarla dalla scelta pattizia dei sudditi, mediante il meccanismo dell'autorizzazione, Hegel ne sottolinea l'elemento di autonomia. È come se, contro la logica artificiale moderna, egli accentuasse i tratti naturalistici del sovrano in una forma che tende a isolarlo non solo dai sudditi ma anche dagli altri organi dello Stato. La persona, all'interno della dimensione statale, non si riferisce né a una funzione istituzionale né a una procedura di rappresentanza ma alla figura singola del sovrano, inteso nella concretezza della sua presenza fisica: «La personalità e la soggettività in genere ha inoltre, come entità infinita referente sé a sé, semplicemente *verità*, e precisamente la sua piú prossima immediata verità, soltanto come persona, soggetto essente per sé, e l'essente per sé è parimenti e semplicemente *uno*. La personalità dello stato è reale soltanto se intesa come una *persona, il monarca*»⁹¹.

Come è noto, questi passi dell'ultima sezione dei *Lineamenti* sono soggetti a interpretazioni diverse, anche perché essi stessi trasformati, nel tono e negli argomenti, nelle stesure che precedono e seguono l'edizione data alle stampe. Non c'è dubbio che, anche per motivi di opportunità politica, in quest'ultima Hegel accentui gli elementi assolutistici, filtrati e sfumati, invece, in altri cicli di lezioni, secondo un impianto costituzionale piú mosso ed equilibrato nel rapporto tra i diversi poteri. Resta, tuttavia, la circostanza che proprio attraverso la categoria di persona l'autore conferisca al proprio discorso una esplicita tonalità teologico-politica⁹². È come se la necessità di ricomporre il paradigma sdoppiato di persona giuridica lo avesse indotto a configurarlo in chiave accentuatamente monistica, contrapponendolo, come un singolo punto sovraordinato, al resto del quadro. Per sanare la scissione tra uomo e persona, insomma, anziché fare di ogni uomo una persona, come pure annuncia contro il diritto di matrice romana, Hegel riserva la personalità concreta della decisione a un solo uomo, isolato dal resto del popolo che pure rappresenta. Anche da questo punto di vista egli appare piú vicino a Hobbes che a Rousseau – non tanto perché rifiuta

ogni concetto di sovranità popolare ma perché assegna al monarca una dimensione naturalistica che lo mette in competizione con gli altri organismi sovrani secondo la nuda legge dell'autoconservazione: «Nel suo concetto stesso risiede quindi la determinazione della *naturalità*; il monarca è perciò essenzialmente da intendere come *questo* individuo, astratto da ogni altro contenuto, e questo individuo destinato alla dignità del monarca in immediata guisa naturale, dalla *nascita* secondo il corso della natura»⁹³. A tale diritto di nascita risponde un potere di decisione «che toglie tutte le particolarità nella semplice medesimezza, interrompe la ponderazione degli argomenti pro e contro, tra i quali si lascia sempre oscillare di qua e di là, e li *decide* con un: *io voglio*, e inizia ogni azione e realtà»⁹⁴. Non può sorprendere, allora, che il concretizzarsi immediato del volere sovrano nella realtà effettuale porti Hegel a paragonarne il dispositivo alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, di cui condivide «il medesimo rovesciarsi del concetto assoluto nell'essere»⁹⁵. La motivazione avanzata da Hegel per giustificare lo slittamento semantico dal terreno giuridico a quello teologico-politico è che, mentre l'intelletto procede per nessi causali di tipo deduttivo, il concetto di monarca non può essere dedotto perché «*ha inizio semplicemente da sé*. Pertanto si avvicina qui più di tutto alla verità la rappresentazione di considerare il diritto del monarca come fondato sull'autorità divina, giacché ivi è contenuto l'incondizionato del medesimo»⁹⁶. Che nelle versioni successive Hegel eviti questo argomento apologetico, non cancella la necessità interna per cui, al compimento della sua parabola moderna, il paradigma di persona sembra ricongiungersi alla sua originaria matrice teologica.

9. Se, lungo il filo del paradigma sovrano, la teologia politica di Hegel trova in Carl Schmitt il suo esito ultimo, all'origine di quella che si definisce bioetica liberale è riconoscibile l'utilitarismo di Bentham e Mill. Che essa, anziché "teologia politica", possa più propriamente dirsi "teologia economica", non cambia di molto la sostanza delle cose, dal momento che fin da Tertulliano il dispositivo teologico-politico della persona adopera il lessico dell'*oikonomia* per indicare il governo divino sugli uomini. D'altra parte se assumiamo Peter Singer e Hugo Tristram Engelhardt come i più significativi

rappresentanti di questa corrente, colpisce che dietro i richiami a Locke, Kant e Mill, si riaffaccino figure e categorie direttamente attinte dal diritto romano. In contrasto con il principio cristiano della sacralità della vita, infatti, il personalismo liberale si richiama non soltanto agli autori moderni ma anche a un orizzonte, precedente il cristianesimo, in cui la vita umana non è considerata il valore primario:

Se andiamo alle origini della civiltà occidentale, – spiega Singer, per legittimare le proprie opzioni, – cioè all'epoca greca e romana, notiamo che l'appartenenza di specie non era sufficiente a garantire la protezione della vita. Non c'era rispetto per le vite degli schiavi o di altri «barbari»; e anche tra i greci e i romani, i neonati non avevano un diritto alla vita automatico: quelli malaticci o deformati venivano uccisi esponendoli alle intemperie⁹⁷.

Quanto a Engelhardt, il richiamo al *ius personarum* è ancora più esplicito. Per sostenere la proprietà assoluta dei bambini da parte dei genitori, egli rimanda, certo, al paradigma proprietario di Locke e al diritto personale di Hegel, ma ponendoli in linea di continuità con le *Istituzioni* di Gaio, di cui cita il passo (I.67) secondo cui «... se catturiamo un animale selvaggio, un uccello o un pesce, ciò che in tale modo catturiamo diventa subito nostro, ed è tenuto a restare nostro finché viene mantenuto sotto il nostro controllo»⁹⁸. Alla stessa maniera – prosegue l'autore, con una formulazione ancora più aderente al lessico romano – «i figli, finché non si emancipano, non lasciano la famiglia e non si mantengono da soli, restano nelle mani dei loro genitori e sono quindi in parte di loro proprietà (o, per ricordare l'antico costume romano, restano *in manu* o nella *potestas* dei genitori)»⁹⁹. Se si rammenta che i *patres* romani potevano disporre della vita dei figli, tanto più se deformati, l'analogia con i principî bioetici dei nostri autori risulta addirittura sorprendente.

È come se essi, superando all'indietro la filosofia morale moderna, che pure dichiarano di voler portare a compimento, risalissero alla fonte stessa del dispositivo della persona, con gli effetti gerarchici ed escludenti che ne derivano. Ciò che lega Singer e Engelhardt alla semantica di matrice romana, allontanandoli così da quella tradizione giusnaturalistica che si era sforzata di ricongiungere

persona e uomo, è il ripristino della loro nettissima distinzione. Non solo, per loro, non tutte le persone sono esseri umani, come dimostra la possibile attribuzione di tratti personali a figure mitologiche o fantastiche, ma non tutti gli esseri umani sono persone. Alcuni di essi si limitano ad appartenere alla specie vivente dell'*homo sapiens*, senza però accedere al gradino superiore della personalità. Se, come sostiene Locke, le caratteristiche di quest'ultima sono razionalità, autocoscienza e senso morale, è evidente che non tutti gli uomini ne sono forniti nella stessa misura. Non solo, ma tali caratteristiche hanno una durata ben più breve rispetto all'intero arco della vita biologica – nel senso che sorgono a un certo punto della crescita e si attenuano, fino a scomparire, spesso ben prima della morte: «Le persone in senso stretto, vengono in essere solo qualche tempo – probabilmente qualche anno – dopo la nascita e probabilmente cessano di esistere qualche tempo prima della morte dell'organismo»¹⁰⁰. La personalità, nella sua forma più compiuta, cioè pienamente consapevole, tocca l'apice solo negli adulti in buona salute, dopo un non breve periodo di latenza e prima di una fase di inevitabile appannamento. In tal senso il paragone con il diritto romano è inevitabile. Come a Roma, nell'universo di Singer e Engelhardt, i rapporti tra gli esseri umani sono modulati e scanditi da una serie di soglie mobili, in base a un differente indice di personalità. Da qui la scala decrescente che va dalle persone in senso pieno alle persone potenziali come i bambini in tenera età, alle semi-persone, come i vecchi non più validi fisicamente e mentalmente, alle non-persone, quali i malati in stato terminale, alle antipersone, cioè gli stolti posti da Singer, rispetto agli individui più intelligenti, nella stessa relazione che passa tra l'animale e l'uomo normale. È impressionante come ancora una volta, e con una potenza escludente sempre più intensa, il paradigma di persona determini un effetto di depersonalizzazione per coloro che schiaccia sui margini esterni della categoria:

Le persone – afferma Engelhardt – hanno un'importanza centrale per la stessa idea e impresa della morale. Solo le persone hanno problemi e obblighi morali. Il mondo stesso della morale è reso pensabile dalle persone. Il problema è che non tutti gli esseri

umani sono persone. Per lo meno, non sono persone nel senso stretto di agenti morali. Gli infanti non sono persone. Gli individui in stato di senilità avanzata e i ritardati mentali molto gravi non sono persone in questa accezione importantissima e centrale¹⁰¹.

Da questo lato emerge il reale rapporto che, almeno in questo tipo di “bioetica”, stringe nello stesso nodo teologico-politico etica e vita biologica in una maniera che, volendo desumere dalla prima una definizione della seconda, fa di questa il presupposto della prima.

Naturalmente, all'interno di tale progetto intensamente selettivo, le non-persone umane – coloro che non lo sono ancora o non lo sono più – restano nella disponibilità delle persone, le quali nello stesso tempo se ne assumono la cura e ne decidono il destino. Verso di quelle – gli individui appartenenti alla specie dell'*homo sapiens* ma esclusi dal recinto delle persone – queste ultime hanno, certo, degli obblighi di beneficenza, anche in ragione di una naturale simpatia intraspecifica, che però trova un preciso limite, al di là del quale è inutile e controproducente andare. Naturalmente la collocazione di questo limite, come del resto l'attribuzione dell'«indice di umanità», spetta solo alle persone «vere», unici arbitri della sorte degli esseri umani depersonalizzati. Al di là della benevolenza soggettiva di quelle rispetto a questi, esiste, tuttavia, un criterio oggettivo, fornito dal modello utilitaristico, che restringe in maniera radicale l'ambito, teoricamente illimitato, dell'universalismo kantiano. Mentre per Kant nessun essere umano può essere trattato come mezzo da qualsiasi altro, per l'utilitarismo bioetico si direbbe che nessuno può essere trattato come fine – che, cioè, tutti entrino in una rete di utilizzazione reciproca. Per essere mantenute e custodite dalle persone, occorre che le non-persone non squilibrino la bilancia del rapporto tra costi e benefici a favore dei primi. Intanto sul piano globale, rispetto al quale l'aumento di persone potenziali danneggia comunque quelle attuali, obbligate a condividere con esse le stesse risorse: «Delle riflessioni sulle conseguenze della sovrappopolazione possono condurre alla conclusione razionale che sarebbe meglio che non ci fossero persone in più da nutrire, da assistere e da rispettare. Inoltre, si potrebbe concludere che le persone di un genere particolare, come quelle con gravi menomazioni fisiche e mentali,

creerebbero obblighi morali particolarmente gravi, che sarebbe meglio evitare»¹⁰². Ma anche nel caso di individui già viventi si può determinare un deficit nel conteggio dei benefici rispetto ai costi. Dal momento che, secondo il modello utilitarista, la felicità, come del resto il dolore, si calcola in termini complessivi, – nel senso che viene desunta dalla somma delle felicità singolari, – la nascita di un figlio difettivo, o difettoso, può precludere quella, successiva, di un altro normale. E già questo è un motivo largamente sufficiente a bloccare qualsiasi nascita sospetta di danneggiare, insieme al nato, coloro che devono provvedere al suo sostentamento.

Ma se tale ragionamento vale per i non ancora nati, consentendo una pratica abortiva indiscriminata per ragioni economiche, come accade in Cina o a Tahiti, per quale motivo non dovrebbe valere anche per i già viventi? «Non capisco perché – si domanda Singer – dovremmo difendere la tesi che i feti possono essere “rimpiazzati” quando non sono ancora venuti alla luce ma non quando sono già nati. Né esiste qualcos’altro (come la capacità di vita autonoma) che sia in grado di fornire questa demarcazione tra feto e neonato»¹⁰³. Un criterio differenziale, egli prosegue, potrebbe essere costituito, secondo l’impostazione lockeana, dalla presenza dell’autocoscienza. Ma essa, appunto, non si trova né nel feto né nel neonato. Nessuno dei due è in grado di cogliersi come un’entità distinta, proiettata nel futuro con un determinato progetto di vita, tale da renderne l’eliminazione moralmente condannabile. Certo, se almeno l’infante fosse in grado di temere la propria morte – concede Singer – si potrebbe trovare una motivazione etica per lasciarlo in vita, anche se dovesse risultare diseconomico. Ma è proprio quanto si può escludere: «Solo un essere capace di concepire se stesso come esistente nel tempo può temere la morte e pensare che, se la gente può essere uccisa impunemente, anche la sua vita è in pericolo. Al contrario, né gli infanti né gli animali non umani incapaci di concepire se stessi come esistenti nel tempo possono temere la propria morte»¹⁰⁴. Da qui la conclusione che, se è bene e anzi moralmente necessario tutelare la vita delle persone, ciò non vale per gli umani non ancora, o non più, persone. L’unica precauzione da prendere, secondo l’autore, è quella di accertarsi che l’essere umano

soppresso non soffra o che la sua sofferenza sia inferiore al beneficio prodotto dalla sua morte per se stesso e per la società – da cui «l'obbligo di assicurarsi che il bene perseguito, per esempio evitare la nascita di un bambino con la sindrome di Down, superi il male del dolore inflitto all'organismo animale da uccidere»¹⁰⁵.

Sarebbe difficile trovare un esempio altrettanto marcato di intreccio fra teologia politica e teologia economica, fra teo-bio-economia e teo-bio-politica, rovesciata in tanatopolitica. Qui l'economia non è solo l'amministrazione, per interposta persona, del mondo umano da parte dell'autorità divina, come nell'antica *oikonomia* salvifica dei Padri. Essa è piuttosto l'orizzonte in cui sono incluse tutte le relazioni interumane per poterne escludere una parte, schiacciata sulla nuda *zoe*, dalla sfera del *bios*. È la convenienza economica a fissare il numero e la qualità di coloro che possono essere "risparmiati" – nel doppio senso, economico e militare, del termine. Ma a definire la soglia di esclusione, in questa economia del *bios*, è – come nel diritto romano arcaico – il potere sovrano di vita e di morte esercitato dai *patres* su tutti gli esseri *alieni iuris*. Naturalmente tale esito non soltanto travalica, ma contraddice in radice, l'intenzione etica che muove gli autori. Non a caso Singer ha sentito più volte la necessità di ribadire la propria distanza dalle pratiche eugenetiche del nazismo, cui è spesso capitato alla sua prospettiva di essere accostata. Ma questo bisogno di chiarimento è già sintomo di una oggettiva, per quanto inconsapevole, relazione consentita proprio da quel dispositivo della persona che più di tutti avrebbe dovuto evitare qualsiasi contiguità con esse. Riattivato, a metà Novecento, proprio per rispondere al tentativo nazista di ridurre l'esperienza umana alla nuda biologia, esso finisce, inconsapevolmente, per riprodurne, almeno concettualmente, alcuni presupposti tanatologici. È un'ulteriore riprova dello scivolamento prospettico di un paradigma naturalmente esposto al ribaltamento nel proprio contrario. I punti di coincidenza, o quantomeno di possibile sovrapposizione, rispetto alla tanatopolitica nazista, sono in sostanza due. Il primo è il concetto di «vita non degna di essere vissuta», già tristemente famoso nella Germania degli anni venti e applicato con assoluta ferocia nel decennio successivo. Sia Singer che

Engelhardt ne fanno ampio uso nei propri testi, senza per questo richiamarsi di certo a quei precedenti imbarazzanti. E tuttavia proprio il silenzio nei loro confronti rende ancora piú palese una prossimità non solo lessicale. Quando Singer sottolinea la differenza della propria concezione di una vita «che non merita di essere vissuta», da quella, nazista, di una vita «non degna di essere vissuta»¹⁰⁶, – nel senso che solo la prima terrebbe in debito conto l'esigenza del soggetto in questione, – non si accorge del fatto che anche i nazisti proclamavano la stessa intenzione, arrivando a sollecitare richieste di morte da parte di determinati soggetti disabili. Il problema, evidentemente, non è quello di stabilire chi dia l'ordine di morte, quanto la preliminare esclusione dal novero delle persone di esseri umani preventivamente ricondotti a un rango antropologico, o anche zoologico, inferiore.

Proprio la parziale indistinzione, implicita nella bioetica liberale di Singer e Engelhardt, tra antropologia e zoologia costituisce l'altro filo di connessione con la biocrazia nazista. Come è noto, la tesi animalista di entrambi – in sé non soltanto accettabile ma anche moralmente elevata – prevede una equiparazione della condizione animale a quella umana. Il dominio incondizionato degli uomini sugli animali, destinati al proprio nutrimento e al loro sfruttamento intensivo, è da essi considerato un altro retaggio, da rifiutare, della cultura cristiana: «Il fatto che un essere sia o non sia un membro della nostra specie non è, in sé, piú rilevante per l'immoralità dell'ucciderlo di quanto lo sia l'appartenenza, per esempio, alla nostra razza»¹⁰⁷. Verrà il giorno in cui il modo con cui ancora oggi trattiamo gli animali sarà paragonato, per intensità omicida, ad alcuni caratteri dei genocidi moderni. Ma un diverso problema nasce quando, per pareggiare la condizione animale a quella umana, anziché elevare alcuni tipi di animali al genere umano, si abbassano alcuni tipi di uomini al livello animale. Sostenere che «lo status morale dei mammiferi adulti, *ceteris paribus*, sarebbe superiore a quello dei feti o degli infanti umani»¹⁰⁸, o che nei paesi densamente popolati «l'investimento nella ricerca per salvare i mammiferi non umani abbia una priorità superiore»¹⁰⁹ rispetto a quella sulle malattie umane, comporta precise conseguenze. Non senza osservare come

anche i capi nazisti, a partire da Hitler, fossero dei convinti animalisti, allorché si sostiene che «vi saranno di sicuro degli animali non umani la cui vita, da qualsiasi punto di vista, ha piú valore della vita di alcuni umani»¹¹⁰, si sfonda un limite tra uomo e animale solo per costruirne un altro, non meno escludente, all'interno del genere umano. A questo punto l'animale, piú che un nostro antenato, o anche un nostro "simile", diventa il cuneo che si inserisce tra gruppi di esseri umani, alcuni accolti nel recinto della persona e altri espulsi al suo esterno. Mai come in questo caso il genere umano risulta tagliato in due parti asimmetriche, una delle quali pretende di rappresentarlo per intero spingendo l'altra ai confini del nulla.

¹ Cfr. Q. S. F. TERTULLIANUS, *Adversus Praxeam*; ed. it. *Contro Prassea*, a cura di G. Scarpat, Torino 1985, p. 156.

² Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1931-32, pp. 825 sgg.

³ Cfr. S. SCHLOSSMANN, *Persona und prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906, pp. 118-28.

⁴ Cfr. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 voll., Paris 1966-69, vol. II, pp. 564-65.

⁵ Cfr. R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, p. 232.

⁶ Cfr. su questo l'ampia e approfondita introduzione di G. SCARPAT, a TERTULLIANO, *Contro Prassea* cit., pp. 55-56.

⁷ Sul rilievo della carne in Tertulliano vedi J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001.

⁸ Per una ridefinizione concettuale del termine «persona» nel diritto romano, cfr. in particolare E. STOLFI, *La nozione di «persona» nell'esperienza giuridica romana*, in «Filosofia politica», n. 3 (2007), pp. 379-91; ID., *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna 2010, pp. 139 sgg.; U. VINCENTI, *Persona e diritto: trasformazioni della categoria politica fondamentale*, in G. BONIOLO, G. DE ANNA e U. VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano

2007; A. CORBINO, M. HUMBERT e G. NEGRI (a cura di), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*, Pavia 2010.

⁹ F. K. VON SAVIGNY, *System des heutigen Römischen Rechts*, 3 voll., Berlin 1940, vol. I, pp. 32 sgg.

¹⁰ SCHLOSSMANN, *Persona und prosopon* cit., p. 32.

¹¹ Sulla questione vedi adesso R. QUADRATO, *La persona in Gaio. Il problema dello schiavo*, in *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Bari 2010, pp. 2 sgg.

¹² Cfr. H. WAGNER, *Studien zur allgemeinen Rechtslehre des Gaius*, Zutphen 1978, p. 76.

¹³ Vedi in merito G. CRICENTI, *Persona, soggetto e corpo*, in *I diritti sul corpo*, Napoli 2008, pp. 35 sgg.

¹⁴ Cfr. il nitido saggio di L. PEPPE, *Fra corpo e patrimonio. Obligatus, addictus, ductus, persona in causa Mancipi*, in CORBINO, HUMBERT e NEGRI (a cura di), *Homo, caput, persona* cit., pp. 435-90.

¹⁵ Cfr. J. G. WOLF, *Lo stigma dell'ignominia*, *ibid.*, pp. 491-550.

¹⁶ Sulla figura del servo della pena, vedi adesso A. MCCLINTOCK, *Servi della pena. Condannati a morte nella Roma imperiale*, Napoli 2010.

¹⁷ Per il *De Trinitate* di Agostino, vedi la traduzione di Concettina Borgogno, introduzione di A. Landi, Roma 1977. Sulla specificità del lessico cristiano latino, rispetto a quello greco, cfr. J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nieuw-Amsterdam 1932; trad. it. *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna 1977, e CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens*, 4 voll., Roma 1958-77.

¹⁸ Sulle difficoltà di articolazione del discorso trinitario in Agostino, cfr. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984; M. QUATREFAGES, *Augustin et «persona»*, in B. MEUNIER (a cura di), *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006, pp. 73-104.

¹⁹ Circa il primato agostiniano della natura spirituale su quella corporea, cfr. PH. CORMIER, *La fondation augustinienne de la personne*, in «Les Études Philosophiques», n. 2 (2007), pp. 147-62. Già

si era espresso in questo senso É. GILSON, in *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1943, pp. 57 sgg. Accentua più gli elementi di discontinuità del suo percorso H. R. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel «una persona»*, Leiden 1986, pp. 117 sgg.

²⁰ Sull'isomorfismo delle due città, cfr. G. LETTIERI, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in BETTIOLO e FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale* cit., pp. 215-65; ma già in G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «Saeculum» e la gloria nel «De Civitate Dei»*, Roma 1988.

²¹ Cfr. il classico H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris 1934.

²² Sul carattere artificiale della «persona» romana e la sua presenza di lungo periodo nella storia del diritto, cfr. Y. THOMAS, *Le sujet de droit, la personne et la nature*, in «Le débat», n. 100, 1998, pp. 85-107.

²³ Cfr. R. J. POTHIER, *Traité des personnes et des choses, de la propriété, de la possession, de la prescription, de l'hypothèque, du contrat de nantissement, de cens, des champarts*, in *Œuvres de R. J. Pothier, contenant les traités du droit français*, 8 voll., Paris 1823-25.

²⁴ Per la trasformazione del significato del termine «persona» dall'ordine giuridico classico a quello postclassico, cfr. R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Torino 1968, pp. 5 sgg.

²⁵ Un'ampia e approfondita ricostruzione di questa vicenda storico-concettuale è condotta da A. DE LIBERA, in *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, Paris 2007.

²⁶ Su tutto ciò rimando alla eccellente voce di É. BALIBAR, «sujet», in B. CASSIN (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004, pp. 1233-54. Per il rapporto tra soggetto e persona, cfr. S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona. Trasformazioni di una categoria giuridica*, in «Filosofia politica», n. 3 (2007), pp. 365-77; id., *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari 2012, pp. 140 sgg.

²⁷ Cfr. C. DE BELLOY, *Personne divine, personne humaine selon*

Thomas d'Aquin: *l'irréductible analogie*, in «Les Études Philosophiques», n. 2 (2007), pp. 163-81.

²⁸ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York 1942; trad. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1991, p. 60.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

³⁰ Cfr. É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontarie*, Paris 1997; trad. it. *Discorso della servitù volontaria*, a cura di U. M. Olivieri, Torino 1995. Vedi anche l'ed. del *Discorso*, con Introduzione di P. Flores d'Arcais, Milano 2011.

³¹ T. HOBBS, *Leviathan*, in *The English Works*, 11 voll., London 1829-45, vol. III; trad. it. *Leviatano*, Firenze 1976, p. 155.

³² *Ibid.*, pp. 155-56.

³³ C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», vol. IV (1965), pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del «Leviatano»*, in *Scritti su Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986, p. 162.

³⁴ T. HOBBS, *De homine*, in *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, a cura di Sir W. Molesworth, 5 voll., London 1839-45; trad. it. *L'uomo*, in *Elementi di filosofia - Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino 1972, p. 3.

³⁵ ID., *Elements of Law Natural and Politic*, in *The English Works* cit., vol. IV; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, Firenze 1968, p. 160.

³⁶ ID., *Elementa philosophica de cive*, in *Opera philosophica* cit., vol. II; trad. it. *De cive*, a cura di T. Magri, Roma 1979, p. 142.

³⁷ Sulla posizione di Hobbes nella controversia trinitaria inglese del tempo, cfr. PH. CRIGNON, *L'altération du christianisme. Hobbes et la Trinité*, in «Les Études Philosophiques», aprile 2007, pp. 235-63.

³⁸ HOBBS, *Leviatano* cit., pp. 158-59.

³⁹ *Ibid.*, p. 487.

⁴⁰ Sulla concezione della Trinità in Hobbes, oltre al già citato CRIGNON, *L'altération du christianisme*, cfr. A. MATHERON, *Hobbes, la Trinité et les caprices de la représentation*, in Y. C. ZARKA e J. BERNHARDT (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première*,

théorie de la science et politique, Paris 1990; G. WRIGHT, *Hobbes and the Economic Trinity*, in «British Journal for the History of Philosophy», VII (1999), n. 3, pp. 397-428; G. PAGANINI, *Hobbes, Valla and the Trinity*, ivi, XI (2003), n. 2, pp. 183-218.

⁴¹ HOBBS, *Leviatano* cit., p. 159.

⁴² *Ibid.*, p. 157.

⁴³ Cfr. F. LESSAY, *Le vocabulaire de la personne*, in Y. C. ZARKA (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Paris 1992, pp. 155-86.

⁴⁴ HOBBS, *Leviatano* cit., p. 159.

⁴⁵ J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1975; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino 1971, p. 391.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 400.

⁴⁷ Sul dibattito teologico e filosofico del tempo, e anche sulla posizione di Locke, cfr. A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, II. *La quête de l'identité*, Paris 2008, in particolare pp. 121 sgg.

⁴⁸ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* cit., p. 407.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 404.

⁵⁰ LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* cit., p. 402.

⁵¹ E. LAW, *A Defence of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity, in Answer to the First Part of a Late Essay on that Subject*, Cambridge 1769, in *The Works of John Locke*, 10 voll., London 1823, vol. II, p. 301.

⁵² Su questo dispositivo teoretico cfr. la ricca introduzione di É. BALIBAR alla trad. franc. del capitolo XXVII, sull'identità e la differenza, del *Saggio lockeano* (J. LOCKE, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris 1998, pp. 9-101).

⁵³ J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge 1970; trad. it. *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Roma 1992, p. 23.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁵ J. S. MILL, *On Liberty*, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-London 1963-91; trad. it. *Sulla libertà*, a cura di G. Mollica, Milano 2000, p. 55.

⁵⁶ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres de Descartes*, 12 voll. (1897-1913), Paris 1964-76; trad. it. *Meditazioni*

metafisiche sulla filosofia prima, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino 1969, p. 246.

⁵⁷ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften*, 23 voll., Berlin 1900-55, vol. IV; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi. Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino 1965, p. 399.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 525.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Sul rapporto tra Kant e Wolff, in ordine al tema della persona, cfr. F. SCIACCA, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milano 2000, pp. 3-27.

⁶¹ C. WOLFF, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, sez. IV, par. 741, in *Gesammelte Werke*, 2 voll., Hildesheim - Zürich - New York 1983, p. 660.

⁶² ID., *Jus naturae, methodo scientifica pertractatu*, 8 tomi, *ibid.*, parte I, sez. I, par. 40.

⁶³ I. KANT, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in *Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. *Sul tema del Concorso a premio indetto per il 1791 dall'Accademia Reale delle Scienze di Berlino: Quali sono gli effettivi progressi compiuti dalla Metafisica in Germania dall'epoca di Leibniz e di Wolff?*, in *I progressi della metafisica*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1977, p. 77.

⁶⁴ KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 519.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 452.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 551.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 458.

⁶⁸ KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 550.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 551.

⁷¹ *Ibid.*, p. 461.

⁷² *Ibid.*, p. 459.

⁷³ *Ibid.*, p. 460.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* cit., p. 511.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 505.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 506.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 508.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 1965, p. 50.

⁸⁰ Cfr. in merito A. SCHIAVONE, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Roma-Bari 1984.

⁸¹ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 48.

⁸² Su proprietà e persona, vedi J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969; trad. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Genova 1997, pp. 139 sgg.

⁸³ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 52.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁶ Su questa dialettica, cfr. M. XIFARAS, *L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété*, in J.-F. KERVÉGAN e G. MARMASSE (a cura di), *Hegel penseur du droit*, Paris 2004, pp. 63-79.

⁸⁷ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 47.

⁸⁸ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, 22 voll., Hamburg 1968 sgg.; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, Firenze 1963, vol. II, p. 36.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 225.

⁹² Per una limpida sintesi della filosofia della religione in Hegel, cfr. S. ACHELLA, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, prefazione di G. Cantillo, Napoli 2010.

⁹³ HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 228.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁹⁷ p. SINGER, *Writings on an Ethical Life*, New York 2000; trad. it. *Scritti su una vita etica*, Milano 2004, pp. 149-50.

⁹⁸ H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, New York 1986; trad. it. *Manuale di bioetica*, Milano 1991, p. 153.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰² ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* cit., p. 100.

¹⁰³ SINGER, *Scritti su una vita etica* cit., p. 210.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰⁵ ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* cit., p. 134.

¹⁰⁶ SINGER, *Scritti su una vita etica* cit., p. 222.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰⁸ ENGELHARDT, *Manuale di bioetica* cit., p. 248.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 252.

¹¹⁰ SINGER, *Scritti su una vita etica* cit., p. 63.

Passaggio

Nexum (teologia economica I)

Nel 1848 il grande giurista francese Raymond Théodore Troplong dedica, all'interno del suo commento al Codice civile napoleonico, un intero volume all'istituto giuridico della *contrainte par corps*¹ – vale a dire all'imprigionamento per debito insoluto, recepito nel 1865 anche nel Codice italiano con il nome di «arresto personale»². Senza perdere di vista questa sovrapposizione semantica tra la persona e il corpo del debitore, che situa una pena di carattere corporale, quale è di fatto la detenzione, nella rubrica dell'esecuzione personale, restiamo al testo di Troplong. Esso, pur lamentando che la legge francese del 1832 si limita a ridurre, senza arrivare ad abolirla, la *contrainte par corps*, sostiene che questa è non soltanto conforme al diritto ma necessaria garanzia per il creditore e baluardo della proprietà privata. Fin dalle prime battute, tuttavia, l'autore imprime alla propria trattazione una tonalità tutt'altro che neutra, istituendo un sinistro parallelo tra esecuzione personale e pena di morte: «La *contrainte par corps* est la plus extrême rigueur du droit civil, de même que la peine de mort est le dernier degré de la sévérité pénale»³. La proposizione richiama indirettamente il giudizio espresso da Cicerone, nella *Pro Quinctio*, secondo il quale chi è soggetto alla *bonorum venditio*, cioè alla perdita di tutti i beni, è «escluso dal novero dei vivi ma, se è possibile, esiliato anche tra i morti» («is non modo ex numero vivorum exturbatur, sed, si fieri potest, infra etiam mortuos amandatur»: XV.49).

A cosa, al di là dell'accentuazione retorica, si riferisce Cicerone? Quale effetto, peggiore della stessa morte, comporta la confisca dei beni? E che rapporto passa tra proprietà, corpo e persona? Per rispondere a tali interrogativi – di chiara pertinenza teologico-

economica – è necessario concentrare l'attenzione sulla figura arcaica del *nexum* al centro della trattazione di Troplong. Nel *Saggio sul dono* Marcel Mauss ne riconduce il significato al punto di confluenza tra diritto romano arcaico e diritto germanico, in una fase in cui la logica del dono è ancora indistinta da quella, giuridicamente regolata, del contratto. Già accostato da Paul Huvelin al *wadium* germanico e ai «pegni supplementari» dati in Togo o nel Caucaso, esso è da lui ricondotto al verbo *nectere*, e cioè al nodo indissolubile che stringe colui che dà (*tradens*) a colui che riceve (*accipiens*). A legarli non è solo la solennità del rito che accompagna la dazione ma anche la stessa cosa *tràdita*, ancora simbolicamente pregna delle virtù personali del primo proprietario. Da qui l'obbligo, per il donatario, di restituire il bene acquisito ma anche il pericolo che corre fino a quando non avrà adempiuto il proprio debito: «Fin a che il contratto non sarà concluso, egli è come il perdente della scommessa, il secondo nella corsa; così egli perde più di quanto non abbia impegnato, più di quanto dovrà pagare»⁴. Ciò che egli perde, in più rispetto al valore della cosa acquisita, è la sua stessa libertà, data in pegno al donatore in una forma che lo rende *emptus*, cioè comprato, e insieme *acceptus* – accettato come una sorta di “mutuo” da pagare fino all'estinzione del debito contratto. In una fase in cui i rapporti tra gli uomini sono ancora regolati da rituali magici, il *nexum* va collocato nel punto di sovrapposizione, e di scambio, tra persona e cosa. Oltre che *obligatus*, colui che riceve la cosa, dando se stesso come pegno, è anche *damnatus* fino a quando non sarà liberato o *reus*. Rispetto a quest'ultimo termine, Mauss osserva che il significato di «implicato in un processo», vale a dire di «responsabile» o «colpevole», sia derivato da quello, originario, di «posseduto dalla cosa» – *rejos*, formato dal genitivo in *os* di *res*: «Da questo punto di vista – egli conclude – tutte le teorie del “quasi-delitto”, origine del contratto, del *nexum* e dell'*actio*, appaiono un po' più chiare. Il solo fatto di avere la cosa pone l'*accipiens* in uno stato incerto di quasi colpevolezza (*damnatus*, *nexus*, *aere obaeratus*), di inferiorità spirituale, di disparità morale (*magister*, *minister*), di fronte al tradente (*tradens*)»⁵.

Rispetto a tale genealogia, la formula romana del *nexum*

acquisisce una diversa valenza protogiuridica. Esso è l'istituto attraverso cui il debitore insolvente si mette materialmente nelle mani del creditore fin quando il debito non sia stato corrisposto. Tale pratica, diffusa intorno al V secolo, allorché la caduta della monarchia determinò un forte indebitamento dei plebei nei confronti dei nobili, fu abrogata, almeno sulla carta, dalla legge *Poetelia Papiria de nexis*, intorno al 330 a.C. Gli storici sono concordi nel ritenere che a questa abolizione formale non fece riscontro una effettiva cessazione della pratica, ma semmai una sorta di giuridicizzazione volta, più che ad alleggerire la pena, a precisarne le procedure ancora conformi a rituali assai risalenti. In base a un'antica legge delle XII Tavole, l'*addictus* o *ductus*, come era definito il debitore insolvente sottoposto a giudizio del magistrato, aveva sessanta giorni per restituire il debito o trovare un *vindex* in grado di rappresentarlo. In mancanza delle quali condizioni, e dopo essere stato esposto per tre volte sul pubblico mercato, era lasciato alla vendetta del creditore che, acquisito possesso del suo corpo, poteva metterlo a morte o venderlo come schiavo al di là del Tevere. Se poi i creditori fossero stati più d'uno, essi avevano diritto ciascuno a un frammento del corpo del debitore, fatto letteralmente a pezzi. Alcuni interpreti hanno conferito a tale prescrizione un significato metaforico, riferendo la spartizione al patrimonio piuttosto che al corpo del *ductus*. Troplong contesta simile interpretazione sdrammatizzante, volta a ridurre l'intensità letterale della *partes secanto*, richiamando testimonianze che non lasciano dubbi circa l'effettivo oggetto dello smembramento, come un passo di Quintiliano, secondo cui «*corpus inter creditores dividi licuit*» (*Instit. Orat.* III.6) e l'altro di Tertulliano, per cui «*iudicatos in partes secari a creditoribus leges erant*» (*Apolog.* IV.9).

Ma questa oscillazione ermeneutica sul significato della legge non è riconducibile solo alla tendenza modernizzante ad applicare al diritto romano arcaico presupposti e valori della nostra civiltà giuridica. La sovrapposizione tra corpo e patrimonio è resa possibile da una contiguità che li rendeva di fatto inestricabili nell'esperienza romana. In una concezione giuridica dominata dalla rilevanza della cosa posseduta, lo spossessamento dei beni finiva per coincidere con

quello del corpo del proprietario. A riprova di ciò, Tito Livio definisce il debito inevaso come un'ulcera che, dopo aver roso il patrimonio del debitore, penetra nel suo stesso corpo fino a consumarlo (*Ab urbe cond.* II.23). Il carattere materiale del *nexum*, o dell'*addictio*, nasce da questa assoluta aderenza del soggetto alla cosa posseduta. A Roma chi non possiede cose, anche umane, non può essere persona. È perciò che il dominio su una persona passa per quello sulle sue cose, a cominciare dal suo stesso corpo. Non potendo, la proprietà, fuoriuscire dalle mani del proprietario che per sua volontà, il creditore, per impossessarsene, deve includere anche questi nel proprio dominio. Se il debitore resiste a impegnarsi, egli ricorre all'atto della *manus iniectio*, che determina l'*addictio*, ponendolo al proprio servizio. Alla base di tale concezione, che fa del corpo il sostituto del patrimonio, Troplong individua una forma di feroce teologia politica volta a vendicare la mancata adempimento con una forma di sacrificio umano. L'intero diritto romano classico, del resto, ha una radice teologica che segna a lungo, chiudendole in un guscio iniziatico, le sue formulazioni e le sue pratiche⁶. Ma ciò che più colpisce, di tale teologia politica, è la sua netta valenza economica, che collega in un vincolo insolubile corpo e denaro, carne e patrimonio. In questa cornice teologico-economica, anche l'apparato giuridico, cui pure spetta il governo delle procedure, le risulta di fatto subordinato in una forma che pone al centro di tutti i rapporti il dominio della cosa. La categoria di persona, tutt'altro che attutirlo, ne costituisce il dispositivo formale di effettuazione. Anziché proteggere la vita umana dalla sua cattura, ne definisce condizioni e modalità di assoggettamento. Separata, in linea di principio, dal corpo vivente, è risucchiata dentro di esso quando questo perde di autonomia. Come, nell'esecuzione personale, il corpo del debitore prende il posto del patrimonio, così la libertà della sua persona si perde insieme a quella del corpo. Può essere *sui iuris* – indipendente dal dominio altrui – soltanto chi conserva il corpo materialmente libero da vincoli.

Per cogliere fino in fondo questa dialettica – tra patrimonio, corpo e persona – conviene seguire la genealogia di Troplong in tutti i suoi passaggi. Egli inizia a contestare la tesi secondo cui a Roma un

uomo libero non possa farsi schiavo⁷. È proprio quanto accade nell'istituto del *nexum*, allorquando il debitore si consegna liberamente nelle mani del creditore, entrando nella sfera del suo dominio. Il fatto che, a un certo punto, siano state promulgate leggi che inibiscono tale pratica, è la dimostrazione della sua vigenza in altri momenti, precedenti e, come si vedrà, successivi. La sua liminarietà nei confronti del diritto è provata dalla circostanza che coloro che vendevano se stessi – vuoi per sfuggire alla miseria, vuoi per acquisire vantaggi economici derivati dal rango del padrone – di norma nascondessero il proprio stato di liberi, dichiarandosi già servi. Soltanto a tale condizione il *dominus* poteva acquisirne legittimamente il possesso. Resta, tuttavia, il carattere giuridicamente incerto di una servitù derivata da un atto di libertà o di una libertà che si autosospende. A Roma libertà e schiavitù non sono nella disponibilità del soggetto, perché dipendenti da una serie di rapporti oggettivi che ne travalicano la singola volontà. Naturalmente il transito da una condizione all'altra – dalla libertà alla schiavitù e viceversa – è non solo possibile ma frequente attraverso gli istituti, a ciò preposti, della *manumissio* e della *mancipatio*. Ma, in entrambi i casi, il passaggio di *status* avveniva per volere del *dominus* e non del sottomesso – come invece accadeva nel caso dei *venales*, vale a dire coloro che si vendevano. Da qui uno statuto di difficile collocazione che investe anche il profilo del *nexus*. Certo, egli era costretto dalla propria condizione di insolvenza a optare per la servitù ma il suo restava pur sempre un atto libero, effettuato in stato di libertà. Da questo punto di vista si può dire che condividesse la situazione ambivalente di chi si faceva schiavo. Ma con una differenza di non poco conto che rendeva la sua condizione ancora più giuridicamente sfuggente. Perché, pur divenuto di fatto schiavo del proprio creditore, egli restava libero nei confronti di tutti gli altri. Mentre il *servus* era tale oggettivamente, in una forma riconoscibile da tutti, il *nexus* lo era solo per colui cui si era assoggettato e soltanto fin quando non avesse pagato il proprio debito. Certo, ciò avveniva solamente di rado, vista l'impossibilità di acquisire nuovi beni, ma in linea di principio era possibile, se qualcun altro lo avesse riscattato, restaurando il suo rango

precedente.

È un'ulteriore piega del dispositivo della persona. Qui non si tratta del transito dallo stato di persona a quello di non-persona o viceversa. E neanche di una non-persona, come di fatto era lo schiavo, all'interno della categoria generale di persona, secondo la *summa divisio* di Gaio. Ma di una persona che, pur restando tale sul piano del diritto pubblico, perde il proprio *status* su quello del diritto privato. Schiavo di uno ma libero per tutti gli altri, al punto di poter conservare il proprio nome ed essere arruolato nell'esercito, come di fatto accadde a diversi *addicti* dopo la sconfitta di Canne. E ancora, il padrone non poteva venderlo perché unico a potere esigere i suoi servizi ma aveva pieno possesso del suo corpo. Era tenuto a cibarlo, con una libbra di farro al giorno, ma poteva tenerlo in catene e infliggergli le più crudeli torture. Tale carattere ancipite – di schiavo libero o di libero schiavo – è in qualche modo riconoscibile nella definizione di Varrone, in base alla quale «*liber qui suas operas in servitute[m] pro pecunia quam debebat, dum solveret, nexus vocatur*» (*Ling. lat.* VII.105). Come risulta dalla sottile distinzione semantica dell'espressione *in servitute*, rispetto alla nettezza del termine *servus*, il *nexus* conserva la qualifica di uomo libero, benché *in mancipio* del creditore. Come il *filius in potestate* del padre o la *uxor* sotto la mano del marito, egli restava cittadino romano, pur potendo essere ridotto allo stato di cosa da parte del suo *dominus*. Troplong esprime tale anomalia, definendo il *nexus* schiavo non in senso assoluto ma relativo: «Un mélange de la liberté et de l'esclavage (...) tenant le milieu entre le citoyen pleinement libre et le malheureux pleinement esclave» (XVIII). Che, per quanto coperto di ignominia o infamia, egli occupasse, nella scala sociale, un gradino superiore a quello del *servus* è, d'altra parte, attestato dal fatto che, a differenza dello schiavo manomesso, una volta finita la sua prigionia, non rientrava nella condizione di *libertinus* ma tornava in quella di *ingenuus*, vale a dire di uomo nato libero.

Ma se così è, allora, come mai Troplong, seguendo Cicerone, colloca il *nexus* in uno status non diverso, se non anche inferiore, da quello dei condannati a morte? Cosa ha, la sua condizione, di peggiore anche della morte? Quintiliano fornisce una prima

spiegazione, richiamando il caso di un *addictus* che, avendo chiesto di essere liberato come gli altri schiavi, secondo le disposizioni testamentarie del padrone morto, si vede rispondere negativamente. Non essendo tecnicamente schiavo ma libero, anche se *in mancipio*, egli non può essere manomesso secondo una procedura applicabile solamente ai *servi*. Quintiliano usa l'argomento per sostenere una superiorità di diritto dell'*addictus* rispetto al *servus*; che però si rovescia in un'inferiorità di fatto. Egli non è liberabile neanche alla scomparsa del *dominus*, se prima non adempie il proprio debito nei confronti degli eredi. In questo senso la sua cattività è più resistente della morte. Altrui – ma anche propria. Dal momento che perfino dopo il decesso il creditore ha il diritto di mantenere sequestrato il suo cadavere, negandogli giusta sepoltura: *poena extra mortem manet*. Già la condanna del debitore insolvente – effettuata nell'angolo del Comizio tra Curia e Carcere, là dove si svolgevano gli altri funerali – ha tutti i tratti di un rito funebre, concluso dal trascinamento in catene dell'accusato nel carcere privato⁸. Ma tale morte in vita – o «civile», conseguente alla *maxima deminutio capitis* – prosegue anche dopo quella biologica. Deposto in terra, in una forma che ne rende impossibile la sepoltura, le sue spoglie sono disperse in modo da negare ai parenti anche l'integrità del corpo, così da produrre una perenne *damnatio memoriae*. «Tenete il vostro debitore – scrive sant'Ambrogio, allora console dell'Emilia-Liguria, prima di essere eletto vescovo di Milano – e, affinché non possa fuggire, portatevelo a casa, chiudetelo in un cubicolo, voi che siete più duri dei carnefici, poiché chi detenete non è più trattenuto dal carcere e l'esattore ormai l'assolve. Dopo la morte la prigione rilascia i rei, voi richiudeteli! Il defunto è assolto dalla severità delle leggi, e voi trattenetelo!» (*De Tobia* X.36-37). Tale prassi, autorizzata da Ambrogio come *iudex ordinarius*, sarà poi repressa da Giustino e da Giustiniano. Ma per esser presto riattivata nella fase tardo-antica, insieme all'esecuzione personale, protrattasi fino alla stagione moderna, quando il carcere privato viene, infine, sostituito con quello pubblico. Senza per questo spezzare il nesso tra indebitamento e pena corporale, prolungato in tutte le costituzioni novecentesche – in Italia fino al 1942⁹. Il ruolo giocato dal dispositivo

della persona, nella determinazione della colpevolezza del debitore rispetto al creditore, non era sfuggito a Nietzsche quando, nella *Genealogia della morale*, osservava che «il sentimento della colpa, dell'obbligazione personale, per riprendere il corso della nostra indagine, ha avuto, come abbiamo visto, la propria origine nel piú antico e originario rapporto tra persone che ci sia, nel rapporto tra compratore e venditore, tra creditore e debitore: qui per la prima volta si pose persona di fronte a persona, qui, per la prima volta si *misurò* persona con persona»¹⁰. Mai come in questa fosca vicenda della *contrainte par corps*, radicata nelle origini del diritto romano, proseguita fino a ieri, e protratta in modi diversi ancora oggi, teologia politica e teologia economica stringono un vincolo mortifero che trascorre, senza soluzione di continuità, dal patrimonio al corpo e da questo alla persona – facendo della persona il perno giuridico di traduzione dell'uno nell'altro.

¹ R. T. TROPLONG, *La contrainte par corps*, in *Le Droit Civil expliqué suivant l'ordre du Code. Commentaires des titres XVI et XVII, livre III du Code Civil*, Bruxelles 1848.

² Sull'arresto personale, vedi PEPPE, *Fra corpo e patrimonio* cit., pp. 435-90. Piú in generale sull'insolvenza, cfr. I. KROPPEMBERG, *Die Insolvenz im klassischen römischen Recht. Tatbestände und Wirkungen ausserhalb des Konkursverfahrens*, Köln 2001.

³ TROPLONG, *La contrainte par corps* cit., p. IV.

⁴ M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «Année sociologique», vol. I (1923-24); trad. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, Torino (1965) 20004, p. 266.

⁵ *Ibid.*, p. 248.

⁶ Sulle origini teologiche del diritto romano, cfr. A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, pp. 41 sgg.

⁷ Hanno sostenuto la possibilità della vendita di se stessi a Roma J. RAMIN e P. VEYNE, *Droit romain et société: les hommes libres qui*

passent pour esclaves et l'esclavage volontaire, in «Historia», XXX (1981), pp. 472-97.

⁸ Cfr. G. PURPURA, *La pubblica rappresentazione dell'insolvenza. Procedure esecutive personali e patrimoniali al tempo di Cicerone*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, 8 voll., Napoli 2007, vol. VI, pp. 4541 sgg.

⁹ Sulla lunga durata dell'istituto dell'esecuzione personale, cfr. G. PACE, «*Contrainte par corps*». *L'arresto personale per debiti nell'Italia liberale*, Torino 2004.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); trad. it. *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di P. A. Rovatti, Torino 2012, p. 65.

Capitolo terzo

Il posto del pensiero

1. L'inconcepibilità – prima ancora della irricevibilità – della sfida ai presupposti della teologia politica è testimoniata dal destino del primo testo in cui essa è portata in forma dirompente. È difficile trovare, infatti, all'interno della tradizione filosofica, un'opera tanto attaccata, travisata e letteralmente bandita quanto il *Gran Commento* di Averroè – è di esso che parlo – al *De anima* di Aristotele. Già il fatto che non se ne abbia, a differenza di altri scritti del filosofo arabo, una traduzione moderna completa è indicativo di una difficoltà non solo epigrafica – pure tutt'altro che irrilevante. Smarrito, a eccezione di qualche frammento, nell'originale e trasmessoci solo nella inaffidabile versione latina di Michele Scoto, il *Gran Commento* è stato condotto dall'autore non sul testo greco di Aristotele ma su una sua traduzione araba anch'essa poi andata perduta¹. Ma agli infortuni di ordine filologico vanno aggiunte ostruzioni, non meno gravi, di tipo politico e anche, propriamente, filosofico. Intanto l'esilio dell'autore – con il rogo pubblico delle sue opere – durato fino all'anno precedente la morte, a riprova di una sostanziale incompatibilità con la cultura islamica, restatagli sempre in larga misura indifferente². Lo scontro più duro, però, è avvenuto con quella tradizione occidentale che, dopo averlo esaltato per due decenni come il restauratore dell'autentica parola di Aristotele, ne ha poi fatto oggetto della più violenta campagna denigratoria. Con la vistosa eccezione di Dante – che, nella *Commedia*, lo colloca nel Limbo insieme ai grandi spiriti (*Inferno* IV.144) – e di pochi altri di cui parleremo più avanti, il suo rifiuto è espresso in una forma talmente brutale da lasciar immaginare che intorno al testo, e al

nome stesso, di Averroè si giocasse una partita non soltanto filosofica ma precisamente teologico-politica. Se nel 1270 la Chiesa, a opera dell'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier, sollecitato dallo stesso papa Giovanni XXI, mette all'indice 13, poi portate addirittura a 219, proposizioni averroiste, – in quella forma attribuibili piuttosto a Sigieri di Brabante e a Boezio di Dacia, – l'opposizione degli intellettuali si presenta compatta nell'opera di denigrazione. Definito «maledictus» da Duns Scoto, «cane arrabbiato latrante contro la fede cattolica» da Petrarca e «sozzo ubriacone analfabeta» da Lorenzo Valla, Averroè è vituperato come nemico di ogni legge, secondo un'accusa fatta propria dall'intero platonismo fiorentino e trasmessa alla filosofia moderna lungo una linea che arriva almeno a Leibniz³.

Proprio quest'ultimo, soprattutto nelle sue *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique*, fornisce una serie di indicazioni sulla reale natura della posta in gioco. Certo, essa riguarda in primo luogo la duplice negazione della immortalità dell'anima individuale e della creazione divina del mondo. Ma queste tesi – destabilizzanti nei confronti della teologia islamica non meno che di quella cristiana – costituiscono l'esito inevitabile di una teoria anche più radicale, quale quella dell'unità separata e impersonale dell'intelletto. Più che la cosiddetta dottrina della «doppia verità» – mai predicata in quanto tale da Averroè, impegnato piuttosto a disarticolare l'ambito della fede, necessaria alla conservazione dell'ordine sociale, da quello della ragione – a essere rifiutata in blocco è la collocazione dell'intelletto «materiale» fuori dai confini dell'individuo con le conseguenze dissolventi che ne derivano sul suo statuto di soggetto personale. Che proprio tale fosse il reale obiettivo dell'attacco al filosofo arabo era, d'altra parte, apertamente dichiarato da Leibniz, allorché paventava gli effetti che la tesi averroistica avrebbe avuto sul composto di anima e corpo espressivo della categoria teologico-politica di persona: «Quando arriva a sostenere – scrive Leibniz di Averroè – che questo Spirito universale è lo spirito unico, e che non vi sono anime e spiriti particolari o almeno che queste anime particolari cessano di sussistere, credo che si oltrepassino i confini della ragione»⁴. Non sorprende che allorché Renan, dopo un lungo oblio, riaprirà il dossier Averroè, torni a battere, con un astio non inferiore, sulla medesima

questione: «Certo, se vi è stata al mondo una assurdità rivoltante, è l'*unità delle anime*, come si è finto d'intenderla, e, se mai Averroè avesse mai potuto sostenere alla lettera una simile dottrina, l'averroismo meriterebbe di figurare negli annali della demenza e non in quelli della filosofia»⁵.

Per intenderne i termini effettivi, bisogna richiamare nei suoi tratti essenziali una teoria, quale appunto quella averroistica dell'intelletto materiale, resa complessa sia dall'ermeneutica del testo aristotelico sia dal confronto critico che l'autore apre, al suo interno, con altri commentatori – arabi, come Avicenna e Avempace, e greci, come Temistio e Alessandro di Afrodisia. Benché Averroè faccia riferimento a cinque tipi di intelletto – «agente», «materiale», «acquisito», «*in habitu*» e «speculativo» – ciò che conta è soprattutto il rapporto tra i primi due, derivando gli altri dalla forma assunta da esso. Entrambi sono separati, ma mentre l'intelletto agente ha la funzione di attualizzare le forme intelligibili nell'intelletto materiale, questo va inteso come una pura potenzialità, priva in sé di qualsiasi natura che non sia quella della semplice ricettività: «Dopo aver mostrato che l'intelletto materiale non ha alcuna delle forme materiali – l'autore si riferisce a Aristotele – comincio a definirlo dicendo che non ha altra natura se non la possibilità di ricevere le forme intelligibili materiali»⁶. La formulazione metaforica adoperata da Averroè per descrivere la relazione prodotta tra i due intelletti dall'attualizzazione degli intelligibili è quella della luce del sole e dell'aria. Come quest'ultima, l'intelletto materiale è il medio trasparente attraverso cui la luce solare rende visibili gli oggetti: «Se la luce – spiega Averroè – fa sí che il colore in potenza divenga colore in atto, sí da poter muovere il corpo diafano, parimenti l'intelletto agente fa passare in atto le intenzioni intelligibili in potenza affinché l'intelletto materiale le riceva»⁷. Più che una tavoletta vuota su cui si inscrivano le conoscenze – come lo definisce Alessandro – l'intelletto materiale è la possibilità stessa della loro visibilità, lo specchio che le rende, di volta in volta, percettibili. Non una soggettività distaccata e trascendente ma ciò che oggi chiameremmo una competenza, cui ognuno può accedere, pur senza poterla mai fare propria⁸.

I problemi che a questo punto si pongono, cui l'autore dedica

larga parte della propria trattazione, sono fondamentalmente due. Il primo riguarda la natura degli intelligibili, dichiarati generabili e corruttibili, pur se prodotti dall'intelletto agente e ricevuti da quello materiale, entrambi invece eterni. L'altro concerne il rapporto tra la molteplicità degli individui umani e l'unità, separata e impersonale, dell'intelletto attraverso il quale essi pensano o, meglio, si fanno occasione di pensiero. La soluzione che l'autore avanza è che gli intelligibili sono unici in rapporto all'intelletto che li riceve e molteplici in rapporto alle facoltà individuali che li pongono in essere, incorruttibili dal punto di vista dell'intelletto materiale e corruttibili relativamente a ogni singolo individuo. Il punto di giunzione tra l'unità separata dell'intelletto e la pluralità degli uomini è costituito dalla loro capacità immaginativa, che collega la realtà, transeunte e corporea, di questi alla qualità, eterna e incorporea, di quello. In tale quadro il ruolo dell'immaginazione risulta fondamentale⁹. La ragione ne ha bisogno perché soltanto attraverso i suoi fantasmi la pura trasparenza dell'intelletto può divenire pensiero di qualcosa. L'immaginazione è, insomma, quell'attitudine che, situata all'apice dell'esperienza umana, le consente di attingere la sfera, separata, della conoscenza, ricongiungendola a essa. In questo caso il principio di separazione – che pure colloca l'intelletto materiale fuori dal corpo del singolo individuo – non produce un effetto escludente ma, competendo a tutti, è ciò che mette in rapporto sensibile e intelligibile, potenza e atto, proprio e comune. In tal modo quella immortalità, che è negata dal punto di vista dell'anima individuale, può essere attinta dal lato, impersonale, della specie. Quando l'intelletto materiale si congiungerà con quello agente, dissolvendosi in esso, allora anche il genere umano diverrà, nel suo insieme, eterno. Ma fin d'ora, anche in vita, il singolo può partecipare di una sorta di immortalità, costituita dall'attività speculativa, in cui consiste la nostra disposizione più alta: «Una volta spiegato che la condizione di felicità appartiene per necessità all'uomo non per il fatto di morire ma piuttosto a causa dell'attributo e forma che lo rendono immortale, qual è il modo per conseguirla? La strada per raggiungere l'Intelletto è lo studio e la speculazione»¹⁰.

Se questi, condensati al massimo grado, sono i termini

dell'interpretazione aristotelica di Averroè, cosa spaventa i suoi critici al punto da spingerli a negarla prima ancora di averla discussa? A essere in discussione non è tanto la sua fedeltà – certo dubbia sul piano letterale – al testo aristotelico, quanto l'orizzonte filosofico in cui la sua esegesi si iscrive, avvertito come nettamente incompatibile con la macchina teologico-politica governata dalla categoria di persona. Un passo del trattato *De unitate intellectus contra Averroistas* (III.82) di Tommaso è assolutamente chiaro a riguardo.

Se perciò – egli sostiene – l'intelletto non è proprio del singolo uomo e non fa una sola cosa con questo ma s'unisce a esso solo per mezzo dei fantasmi, oppure solo come motore, la volontà non sarà propria di quest'uomo singolo ma soltanto dell'intelletto separato. E così il singolo non sarà più padrone dei propri atti e nessuna sua azione potrà essere lodabile o biasimabile: il che significa sradicare i principî della filosofia morale ed è contrario alla vita umana (altrimenti a niente varrebbe il consigliarci e il promulgare leggi)¹¹.

Il testo di Tommaso ha il pregio di concentrare in un unico giro di frasi l'intera catena di conseguenze negative che la tradizione teologico-politica ricava dalla teoria averroista dell'intelletto separato. Non è esagerato sostenere che, assunta nel suo senso più radicale, tale teoria spezza il rapporto di implicazione tra etica e diritto imperniato sul dispositivo della persona. Ciò che, in essa, viene meno non è solo l'inerenza dell'intelletto al composto metafisico di anima e corpo, su cui si basa sia la tradizione cristiana sia la sua secolarizzazione moderna, ma anche quel meccanismo di appropriazione di ciascuno nei confronti di se stesso che lo rende padrone dei propri pensieri e dei propri atti.

A essere in questione, in prima istanza, è la relazione tra intelletto e volontà come si configura nella discussione scolastica. Se Tommaso, all'interno di essa, assume una posizione mediana, collegandoli in maniera biunivoca, la tradizione agostiniana tende ad accentuare il primato della volontà, inaugurando una strada percorsa a fondo da Duns Scoto sul versante cristiano e da al-Ġazālī e Avicenna su quello islamico. In un quadro concettuale dominato dal principio di contingenza – e dunque di forte prevalenza della

categoria di possibilità su quella di necessità – il mondo appare creato, e poi guidato, dalla libera decisione di un Dio onnipotente, che esercita una sovranità assoluta sull'uomo, intervenendo in ogni momento della sua vita. All'estremo opposto di questo paradigma, al contempo personalista e decisionista, Averroè sostiene il netto primato di un intelletto impersonale che colloca Dio in una posizione esterna, e sostanzialmente ininfluyente, rispetto alle vicende umane, da lui conosciute solo dal lato dell'universale, e non anche da quello del particolare. Essendo causa formale, ma non efficiente, del mondo, egli non ne ha il governo, come accade invece nel paradigma teologico-politico. Nemmeno la creazione risponde a un atto arbitrario della volontà divina – intervenuto in un certo momento in base a una insindacabile decisione. Se così fosse stato, d'altra parte, vorrebbe dire che Dio, attraverso di essa, sarebbe passato da uno stato iniziale di imperfezione a uno di perfezione – il che è incongruo con la sua onnipotenza, dal momento che ogni cosa possibile, da parte di Dio, è fin dall'inizio già in atto. Egli, piú che Persona, è l'insieme delle condizioni intellettuali che consentono la vita del tutto.

Tale regime di impersonalità non riguarda soltanto Dio – tendente di fatto a coincidere con l'ordine naturale e dunque oggetto, piú che soggetto, di amore da parte dell'uomo – ma anche questi, privato della sua posizione centrale, e inserito in un orizzonte unitario in cui le specie viventi si rapportano tra loro secondo una differenza piú di grado che di rango. Da questo punto di vista, contrario a ogni antropocentrismo, Averroè si situa in una linea che, da Sigieri a Pomponazzi, tende ad avvicinare il destino dell'uomo a quello degli altri esseri viventi, pur senza smarrire le differenze relative alla sua peculiare attitudine conoscitiva. L'operatore primo di tale passaggio è lo spostamento dell'intelletto fuori dai confini dell'individuo. Sostenendo che «homo non intellegit» – come gli facevano dire i suoi avversari, forzando un ragionamento piú complesso che fa dell'uomo, anziché il titolare unico, il tramite, o l'occasione, per il dispiegamento del pensiero – Averroè apre uno spazio teoretico in cui né il paradigma cristiano-romano di persona, né quello, moderno, di soggetto trovano posto. Se per entrambi la

vita umana è caratterizzata essenzialmente dal pensiero, in modo da non essere davvero tale in sua assenza, come risulta dalla stessa definizione di *animal rationale*, per Averroè la loro relazione è contingente e occasionale. Così come si dà una vita umana non razionale, – quella dell'infante, del dormiente, del folle, ma anche di chi non sta pensando, – allo stesso modo, nella sua potenzialità, l'intelletto è in sé indipendente dalle vicende biografiche del singolo uomo, perché lo precede nel tempo e continua a sussistere ben oltre la circostanza della sua morte. Anzi, si può dire che la domanda di fondo di Averroè riguardi soprattutto tale condizione: cosa è del pensiero nel momento in cui un dato uomo cessa di pensare? E cosa è una vita non ancora, o non più, governata dal pensiero – ma non per questo meno compiuta e perfetta, come quella di un bambino o di chi abbia perso la memoria? Nessun soggetto sopravvive a ciò che ha pensato, in modo tale da possederlo definitivamente. Ogni pensiero trasmigra di continuo in altri soggetti – più che soggetti *di* pensiero, soggetti *al* pensiero, in un certo senso «pensati» da esso, come si esprime anche Alessandro di Afrodisia nel *De intellectu* (parr. 29-31)¹², in una modalità che, anziché alla celeberrima formula del *cogito*, rimanda semmai a quella, passiva, del *cogitor*: l'uomo come colui mediante il quale un pensiero in potenza si attualizza, prima di ritornare potenziale, disponibile a essere attivato da chiunque. Del resto sia l'esercizio dell'apprendimento che la storia della filosofia sono prova di questa mobilità impersonale e trans-individuale, inappropriabile dal singolo uomo, perché in transito infinito dall'uno all'altro. In tal modo viene a cadere la soglia discriminante fra i titolari del pensiero, capaci di accedere al rango ultimo della dimensione personale, e tutti gli altri, ignoranti o inadatti all'attività speculativa. Dire che il pensiero è una possibilità aperta per ciascuno, un luogo comune non occupato né occupabile da nessuno in esclusiva, significa teorizzare, per la prima volta con simile nettezza, non solo che l'intelligenza è una potenza collettiva ma anche che essa, come si esprimerà il più grande tra gli averroisti, «non può essere del tutto e allo stesso tempo attualizzata da un solo uomo o da una comunità particolare», perché richiede «che vi sia nel genere umano una moltitudine attraverso cui la potenza sia interamente

attuata» (Dante, *De monarchia*, I, capp. III e IV).

A essere revocati in causa, e anzi destituiti in anticipo nel loro fondamento teologico-politico, sono entrambi i versanti del dispositivo moderno della persona – sia quello, lockeano-kantiano, dell'imputazione, sia quello, hobbesiano-hegeliano, della sovranità. Quanto al primo, si ricorderà che, a partire da Locke, a definire la categoria di persona non basta l'inerenza – il fatto che un certo pensiero inerisca a un dato organismo vivente. È necessario, perché venga riconosciuta personalità, che di esso il soggetto abbia piena coscienza in una forma resa continua nel tempo dal filo della memoria. Solo in questo modo, laddove il pensiero aderisca alla sua vita come uno stampo originario, sarà possibile attribuirgli la paternità dei propri atti, in modo da esserne dichiarato responsabile di fronte a se stesso e agli altri – in particolare a un tribunale, umano o divino, che giudichi la sua condotta comminandogli premi o punizioni. In questo senso l'appartenenza esclusiva del pensiero al proprio soggetto – la soggettività del pensiero – costituisce il presupposto noetico di un ordine giuridico che assoggetta l'individuo pensante rendendolo soggetto alla legge. In tal modo una questione tecnicamente gnoseologica ha un'immediata rilevanza politica. Solamente se il soggetto si riconosce, ed è insieme riconosciuto, unico titolare dei propri pensieri, nella forma personale che unisce la capacità di pensare alla sua vita, questa sarà inscrivibile in un regime governato da una legge trascendente in senso hobbesiano o trascendentale in senso kantiano. L'attività del pensiero viene così a essere il punto di articolazione tra un presupposto teologico – quello dell'incarnazione di un principio spirituale in un corpo vivente – e l'obbligo giuridico-politico del soggetto nei confronti di un ordinamento autorizzato a chiedergli conto di ogni sua azione. È evidente che, rompendo la relazione tra pensiero e soggetto, o reinterpretandola in una chiave che fa del soggetto il tramite, anziché il proprietario, del pensiero, Averroè disgrega non solo un blocco metafisico ma un orizzonte teologico-politico imperniato intorno alla semantica della persona¹³.

Se questa è colpita dal lato, etico-giuridico, dell'imputazione, è contestata anche da quello, più intensamente politico, della

sovranità. Anche in questo caso la collocazione del pensiero, interna o esterna all'individuo, gioca un ruolo dirimente. Porre l'intelletto nella sfera individuale del soggetto pensante vuol dire, secondo il piú tipico presupposto personalista, assegnargli il dominio incontrastato sulle proprie volizioni attraverso la congiunzione, rivendicata da Tommaso contro Averroè, tra ragione e volontà. Se la volontà risponde degli atti del soggetto alla ragione, a sua volta questa presuppone la potenza di attuarli mediante una libera volizione. Ora tale dialettica, che riguarda il singolo individuo, si estende anche all'atteggiamento nei confronti degli altri. La possibilità di dirigerli, da parte di quella che, sia pure diversamente, Hobbes e Hegel definiscono persona sovrana, è in ogni caso condizionata al controllo razionale e al comando volontario esercitati su se stessi. Simile costruito a sua volta presuppone, come si è a piú riprese detto, un'unità e insieme una divisione tra una parte, appunto razionale e volontaria, costituita dall'intelletto individuale e dal libero arbitrio, e un'altra zona, corporea o animale, soggetta alla prima come una sorta di schiavo interno. Guardata da un diverso angolo di visuale è la stessa relazione che passa tra potenza e atto. L'atto, nell'individuo padrone di se stesso e delle proprie azioni, è l'attualizzazione di una potenza che risponde sia alla legge interiorizzata in senso morale che a quella, esterna, fissata dal sovrano. Anche in questo caso è evidente come la disarticolazione, effettuata da Averroè, tra un intelletto capace di congiungersi all'intera comunità degli uomini in base alla loro *vis imaginativa*, e il singolo individuo che ne è coinvolto senza possederlo in proprio, è destinata a scardinare l'asse logico intorno al quale ruota l'intero ordine politico moderno. Se la volontà non risponde piú a un intelletto impiantato all'interno del corpo individuale, ma entra in un contatto provvisorio e mai definitivo con una potenza comune di carattere impersonale, anche le sue opzioni saranno interne a un interesse collettivo che riguarda la specie umana nel suo complesso. A mutare, in tal caso, è l'intero significato di ciò che si definisce politica – non piú il dominio di sé orientato a quello sugli altri, ma la elaborazione di una risorsa che fin dall'inizio appartiene a tutti. In questo modo quella macchina teologico-politica, che nel dispositivo della persona unisce gli uomini

separandoli, si rovescia in una teoria dell'intelletto separato che li unifica in un destino comune.

2. «Per trovare un aperto sostenitore della dottrina averroistica – scrive Bruno Nardi – bisogna lasciarsi dietro l'averroismo cristiano, ormai travolto dalle rovine dell'aristotelismo, e arrivare a Giordano Bruno»¹⁴. Quale sia la relazione tra Bruno e Averroè non è facile ricostruirla in maniera sintetica. Intanto perché, come risulta anche dal passo citato, essa passa per una discontinuità con la tradizione aristotelica e con lo stesso averroismo italiano. E poi, soprattutto, perché la personalità di Bruno – e anche la sua singolare capacità di mescolare fonti aristoteliche e neoplatoniche in un lessico concettuale del tutto originale – non consente di fissare linee di filiazione dirette. Un sicuro punto di contatto tra i due è, comunque, costituito da quella difesa della filosofia dall'invasione della religione che avrebbe portato Bruno a Campo de' Fiori. Quando, nella *Cena de le ceneri*, egli sostiene che «il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà»¹⁵, riferendosi al filosofo Alchazele (al-Ġazālī), sta, in realtà, ricorrendo a un argomento usato da Averroè proprio contro di questi. Quale sia il motivo di un simile scambio di persona, – è difficile pensare a una svista, piú probabile una cautela rispetto a un nome compromesso, – resta il fatto che Bruno condivide ampiamente la distinzione averroistica tra una religione funzionale al mantenimento dell'ordine sociale e una libera ricerca filosofica votata alla conoscenza del vero. Anche il rimando – in un passo degli *Eroici furori*¹⁶ che accosta Averroè e Alchazele – alla dialettica tra nutrimento e veleno torna a battere sulla necessaria separazione tra le due sfere: ciò che è cibo per i semplici può diventare veleno per il palato dei sapienti e viceversa. Certo, in Bruno c'è qualcosa di piú, rispetto ad Averroè, – un umore libertino e perfino blasfemo, – consentitogli dal contesto anglicano in cui si muove, avverso al calvinismo intollerante non meno che all'occhiuta ortodossia cattolica¹⁷. Ma la convergenza su alcuni motivi eretici – per esempio quello dell'autogenerazione del mondo, non sfuggito agli inquisitori romani¹⁸ – consolida l'impressione di un nesso trasversale che può

ben ricondursi a una comune sottrazione alla semantica teologico-politica. Si potrebbe paradossalmente dire che sia proprio l'uso politico della religione, predicato da entrambi, a disattivare in linea di principio ogni possibile fondazione teologica della politica – se la teologia ha per fine uno scopo di carattere politico, non può esserne allo stesso tempo il fondamento trascendente.

L'elemento piú rilevante, in ordine al nostro discorso, è, però, ancora un altro. E cioè il ponte teoretico che salda questa posizione alla decostruzione del lessico personalista, sia per quanto riguarda la concezione della divinità sia per quanto concerne il soggetto conoscente. Sono noti i luoghi in cui Bruno rifiuta esplicitamente una categoria – quella appunto di persona – che gli pare illegittima dal punto di vista storico-filologico e inadeguata sul piano teoretico¹⁹. Affermare che «questo nome persona (...) appresso sant'Agustino è dichiarato nome non antico, ma novo et di suo tempo»²⁰ e di aver egli stesso dubitato che esso «convenisse alla divinità»²¹, ha per Bruno il senso di una rottura frontale con un'intera tradizione incardinata sui dogmi della Trinità e dell'Incarnazione. Quanto al primo, egli nega che la divinità possa separarsi da se stessa, ritrovando la propria pienezza in una sorta di triplicazione. Ciò – questo processo di autotrascendimento attraverso due altre persone – romperebbe l'unità della semplicissima intelligenza divina, ugualmente diffusa, come la luce, nel teatro, altrettanto indivisibile, dell'universo. Quanto all'Incarnazione poi, – rappresentata beffardamente nello *Spaccio* dalla duplice natura del centauro Chirone, – il diniego di Bruno è ancora piú fermo: essendosi manifestato fin dall'inizio in tutta la sua attualità, che in lui coincide con la potenza, Dio non ha alcun bisogno di duplicarsi nella persona del Figlio. Ciò che cosí Bruno contesta, nell'idea di Incarnazione, è precisamente quel dispositivo binario della persona, come lo abbiamo ricostruito nelle sue molteplici configurazioni: se l'Uno, per esprimersi, dovesse scindersi in due, non solo perderebbe la propria autosufficienza ma spaccerebbe lo stesso mondo in cui si realizza in due parti separate. In questo senso Bruno può collegare teocentrismo e antropocentrismo in una stessa critica che richiama, per piú di un verso, quella di Averroè. Come per questi, anche per lui

l'impersonalità divina, espressa dalla indistinzione di potenza e atto, esclude una forma di sovranità diretta su un mondo che Dio non ha scelto tra altri possibili – come sosterrà invece Leibniz – perché oggetto della sua stessa autorealizzazione.

Già da questo lato – che esclude Dio dal governo, diretto o per interposta persona, del mondo – Bruno assesta un primo colpo alla macchina teologico-politica allestita da Tertulliano attraverso la distinzione economica delle persone divine. Ma la decostruzione del paradigma personale investe con pari forza d'urto anche il soggetto umano, assorbito in una vita infinita che coincide con il divenire perenne delle cose. A definirlo – nel senso letterale di fissarne i confini – non può essere più l'analogia tra il Creatore e una creatura fatta a sua immagine e somiglianza, dissolta insieme alla mediazione di Cristo. Tra Dio e uomo, o tra infinito e finito, passa un limite ontologico che non può essere in alcun modo varcato. Certo, in un senso differente, pur senza mai raggiungerlo, l'uomo può approssimarsi al divino. Si tratta di quella inestinguibile sete di sapere già teorizzata dall'aristotelismo radicale in una forma non sempre distinguibile dal lessico neoplatonico. Ma, come si è visto, in Averroè essa implicava una separazione dell'intelletto materiale dall'individuo, unito a esso soltanto dalla propria potenza immaginativa. L'esito, o il presupposto, di questa impostazione era l'impersonalità di un pensiero disponibile per l'intero genere umano, e dunque non appropriabile da nessun individuo, corrispondente, dal lato antropologico, all'assenza di una persona divina. Bruno fa suo questo dispositivo logico ma senza aderirvi del tutto, da un lato modificandone i contorni, dall'altro tirandone conseguenze ancora più radicali. Ciò che distingue i due autori, pur all'interno di un orizzonte comune, è intanto una difformità semantica per cui termini simili – come «anima universale» o «intelletto possibile» – assumono significati diversi, mentre termini diversi hanno una funzione analoga. Ma ciò che conta, sul piano paradigmatico, è una sostanziale affinità di intenzione, per entrambi volta a destrutturare il modello di un soggetto personale diviso dal proprio oggetto e anche dalla propria parte corporea tramite il raddoppiamento dell'autocoscienza.

Uno dei testi capitali in cui questa complessa relazione – fatta insieme di assonanza e differenza – viene alla luce è quello, nel *De la causa, principio et uno*, in cui Bruno evoca il *topos* della nave e del nocchiero. Che proprio esso costituisca una delle proposizioni, la settima, che il filosofo verrà invitato a ritrattare durante il suo processo, è un'ulteriore conferma che al centro di questo vi sia appunto quell'opzione impersonale contestata ad Averroè sia da Tommaso sia nella condanna formale del 1277. Il passo in questione è il seguente: alla domanda su come possa essere, lo stesso soggetto, principio e causa, cioè parte intrinseca e parte estrinseca, di qualcosa, Teofilo risponde che

... questo non è inconveniente, considerando che l'anima è nel corpo come nocchiero nella nave: il qual nocchiero, in quanto vien mosso insieme con la nave, è parte di quella; considerato in quanto la governa e muove, non se ne intende parte ma come distinto efficiente; cossí l'anima de l'universo, in quanto che anima et informa, viene a esser parte intrinseca e formale di quello ma come che drizza e governa, non è parte, non ha ragione di principio ma di causa²².

Il significato della metafora, che ritorna in funzione analoga nella *Epistola explicatoria* dello *Spaccio*²³, sta nella dialettica tra causa efficiente e principio immanente che rende l'anima intellettiva al contempo interna ed esterna al corpo. Interna nel senso che, come il nocchiero nella nave, si muove con esso; esterna perché, come causa del movimento, non può coincidere con ciò che muove. In questo secondo senso – che avvicina Bruno ad Averroè piú di quanto egli voglia lasciar trasparire, coprendone il nome con quello di Aristotele – l'intelletto, in quanto potenza conoscitiva dell'anima, «non fa parte alcuna de l'uomo che si possa nomar uomo, né sia uomo, né si possa dir che intenda»²⁴. Nonostante tutta una serie di difformità lessicali, e anche concettuali, non da poco, – Bruno si riferisce all'intelletto agente anziché a quello materiale, assimilato invece all'anima corruttibile individuale, – la relazione con la formula, attribuita ad Averroè, *homo non intellegit* è palese. Quando il filosofo nolano subordina, riferendosi all'intelletto, l'espressione *ille noster* a quella *nos illius*, rompe con l'idea classica, e umanistica, dell'*animal*

rationale: non è l'intelletto ad appartenere all'uomo ma l'uomo che può entrare in rapporto con esso, attuando, ma mai del tutto, quanto in lui c'è di divino. Vero è che a più riprese Bruno si esprime contro il principio della separazione dell'intelletto, proprio in contrasto con Averroè. Ma questa apparente contraddizione va inserita in un quadro più ampio che vede il filosofo italiano spingersi anche più avanti sull'ardua strada di un pensiero dell'impersonale. Tale ulteriorità di Bruno, rispetto al predecessore, traspare, d'altra parte, nella sua affermazione, insieme elogiativa e critica, che Averroè, «quantumque arabo et ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto; et arebbe più inteso, se non fusse stato così additto al suo nume Aristotele»²⁵. Il passo in più che Averroè non fece, e che Bruno ritiene di aver compiuto, è quello dell'inserimento del genere umano, da un lato, nella specie animale di cui porta tutte le tracce, dall'altro, nella vita infinita dell'universo. Ciò che, in questa maniera, egli intende criticare nel principio averroistico dell'intelletto separato è, insomma, un residuo di antropocentrismo che isola l'intelligenza umana in una sfera di absolutezza rispetto al mondo in cui è inserita e da cui emerge all'esistenza.

Da qui la diversità da Averroè. Mentre questi separa l'intelletto dall'individuo, ma in questo modo lo situa in una posizione unica rispetto al resto dell'universo, Bruno da un lato non esclude l'esistenza di intelletti individuali, dall'altro li salda in una rete, spirituale e materiale, a essi presupposta e di essi produttiva. Allorché egli scrive che «son tre sorte de intelletto: il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto»²⁶, sta profilando un disegno più complesso di quello delineato da Averroè, proprio perché non istituisce nessuna barriera di divisione tra divino e mondano, generale e particolare, tutto e parte. Come il tutto si distribuisce nelle parti, così, a loro volta, queste tendono al tutto che contemporaneamente le comprende e le attrae come il loro fine. In questo orizzonte integrato, in cui ciò che è individuale non perde mai il nesso con l'insieme in cui è inserito, le diverse potenze conoscitive – mente, anima, intelletto, immaginazione, memoria, senso, percezione – diventano modalità, o

gradazioni, diverse di un unico flusso continuo. Questo è scandito da un percorso biunivoco di ascesa e discesa che, nella conquista del sapere, mette in relazione l'anima dell'uomo con quella universale, rappresentata, nel suo segmento estremo, dall'intelligenza divina. Nella successione delle proprie opere Bruno modifica in parte i passaggi di questo itinerario, senza tuttavia metterne in questione il carattere unitario, radicalmente avverso a qualsiasi dualismo, di tipo metafisico o gnoseologico. Se nel *De umbris idearum* la conoscenza umana, fondata sull'ombra delle idee, risale al primo intelletto, attratta in alto dalla luce divina che pervade la realtà, nel *De la causa* il nesso tra Dio e mondo si stringe ulteriormente, pur senza pervenire mai a una perfetta identificazione. Da questo punto di vista il monismo di Bruno non scivola mai in una sorta di panteismo o panpsichismo. Se così fosse, del resto, se la causa facesse tutt'uno con il principio e l'intelletto umano confluisse in quello divino, verrebbe meno la spinta che, dall'alto e dal basso, dà luogo all'intero movimento. Forse mai come in questo caso si può dire che trascendenza e immanenza del principio divino si sovrappongano senza che nessuna delle due annulli l'altra. L'Uno trascende il mondo ma dal suo interno – è sia la realtà che il suo motore. Lo stesso rapporto di unità e distinzione passa tra anima del mondo e materia vivente. Nel momento in cui la divinità penetra, come un'onda di luce, tutto l'universo, la materia sensibile acquisisce lo stesso statuto ontologico dell'intelletto che la conosce, pur senza mai riempirlo fino all'orlo.

È perciò che, a differenza di Averroè, in Bruno non possono darsi forme sostanziali. La divisione per sostanze separate, comprensibile nel cosmo tolemaico, non avrebbe più senso nel nuovo universo copernicano senza limiti e senza centro. Nel momento in cui l'anima del mondo è principio universale di tutto ciò che vive, l'intelletto diviene, più che una forma a sé stante, la sua stessa potenza interna. Motore e calamita, punto di mediazione e anello di giuntura tra l'unità divina e l'ente finito che si protende, all'infinito, verso di essa. Così come tra anima del mondo e anima umana, tra intelletto universale e intelletti particolari non vi è né pura exteriorità né semplice indistinzione, ma un moto senza soluzione di continuità

che spinge, o attira, gli uni nell'orbita dell'altro. Per descrivere tale processo di carattere emanativo, in un passo degli *Eroici furori*, che richiama ancora una volta Averroè, Giordano Bruno ricorre alla figura classica, rielaborata nella *Theologia platonica* da Ficino, della luna illuminata dal sole e a sua volta fonte di luce:

Questo intelletto unico specifico umano che ha influenza in tutti li individui, è come la luna la quale non prende altra specie che quella unica, la qual sempre se rinnova per la conversione che fa al sole, che è la prima ed universale intelligenza: ma l'intelletto umano individuale e numeroso viene, come gli occhi, a voltarsi ad innumerabili e diversissimi oggetti, onde, secondo infiniti gradi, che son secondo tutte le forme naturali viene informato²⁷.

Dove la sottile distanza che continua a distinguere Bruno da Averroè non sta tanto in una certa confusione tra intelletto «possibile», «passibile» e «agente», quanto nella diversa articolazione del processo conoscitivo cui l'intero dialogo è dedicato. A cambiare, rispetto all'algido orizzonte averroistico, e in generale aristotelico, è la tonalità, ben più drammatica, che attraversa e altera il linguaggio di Bruno portando a compimento la decostruzione del soggetto personale di conoscenza come ente separato e a sé stante rispetto al proprio oggetto. Per intendere appieno la prospettiva, sempre più radicale, di Bruno nei confronti e della tradizione umanistica e dell'incipiente concezione cartesiana – orientata a separare la sostanza pensante da quella estesa – è necessario tenere presente la sovrapposizione che egli opera tra il piano ontologico della realtà e quello, epistemologico, del sapere. La conoscenza è consentita dal fatto di essere parte integrante della struttura metafisica della realtà che essa interpreta, nel senso che i nessi che innervano la nostra mente – a livello percettivo, poi immaginativo e infine razionale – sono gli stessi che esistono in natura. Ciò destituisce di senso l'idea di un soggetto personale che, attraverso l'autoriflessione, sia in grado di rivolgersi autonomamente all'oggetto di conoscenza impadronendosene o, addirittura, come si riterrà più avanti, costituendolo attraverso le proprie categorie trascendentali. In Bruno la conoscenza della realtà extramentale non viene fondata nella struttura della coscienza, perché questa è già da sempre radicata in

un mondo naturale che fa tutt'uno con essa. Piuttosto che separarsi dall'oggetto – e prima ancora da se stesso, secondo lo sdoppiamento di quel dispositivo della persona che abbiamo imparato a conoscere – il soggetto del sapere deve, al contrario, rompere le barriere artificiali che lo dividono da esso per ricostituire la struttura unitaria sottesa a entrambi e che di fatto costituisce l'obiettivo ultimo, anche se non di agevole conquista, della tensione conoscitiva. Perché questa si realizzi, spingendo in un certo senso l'uomo al di là di se stesso, occorre un intenso sforzo di volontà, e anche di vera e propria passione intellettuale, nei confronti del vero, accessibile solo a pochi individui – tra cui si pone naturalmente lo stesso autore.

Come è noto, questo costituisce il tema centrale degli *Eroici furori*. Per coglierne tutto il rilievo e l'originalità – anche in rapporto alla *copulatio* averroistica nei confronti delle più alte sfere dell'intelligenza – è necessario ricondurlo al suo contesto culturale, saturo di fermenti neoplatonici. A essi rimanda il ruolo attribuito alla volontà e all'eros, in una maniera che viene a bilanciare, se non a revocare in dubbio, l'autonomia dell'intelletto predicata da Averroè. Ma il dato forse più significativo, nel quadro finora profilato, è che questa forte immissione di volontarismo erotico nell'ambito dell'intellettualismo aristotelico non solo non ricostituisce i confini del soggetto, umanistico o cartesiano che sia, ma lo sottopone a una decostruzione ancora più marcata. Al centro di essa vi è il celebre mito del cacciatore Atteone²⁸ che, per aver visto Diana nuda, – simbolo dell'oggetto ultimo della conoscenza, – viene sbranato dai propri cani, e cioè dai suoi stessi pensieri. Non solo, dunque, non può darsi alcun soggetto di sapere separato dal proprio oggetto – che lo insegue non meno di quanto ne sia inseguito, facendolo, da cacciatore, preda. Ma tale reciproca incorporazione – che scambia, contaminandoli, soggetto e oggetto – non si consuma senza conseguenze per il primo, letteralmente fatto a pezzi dall'invasione del secondo. Perché possa raggiungere l'ultima stazione – laddove l'uomo si accosta, fino a esserne bruciato, alla luce divina che illumina, e insieme costituisce, l'anima universale del reale – il cacciatore di intelligibili, come si esprimerebbe Averroè, ne viene sommerso e riempito fino all'implosione, sventrato nella sua

interiorità e rovesciato, come un guanto, nel mondo esteriore. Piuttosto che trasferirsi, in una sorta di indiazione, nella sfera separata dell'intelletto, è l'intelletto a identificarsi con ciò che conosce. In questa *transformatio sui in re* – in cui si compie e s'inverte la *transformatio rei in seipsum* – non c'è nulla che richiami la stabilità di una coscienza che si ripiega su se stessa riflettendosi; meno ancora il procedimento di attribuzione, o di imputazione, dei propri atti, o stati mentali. Bruno è lontanissimo dalla macchina escludente che fa del pensiero il perno di costituzione, etica e giuridica, di un ordine politico teologicamente fondato – che anzi egli sfida fino a morire. Alla fine del viaggio, il soggetto conoscente s'immerge nella sua stessa costituzione materiale, arrivando a fondersi con il medesimo orizzonte all'interno del quale era fin dall'inizio situato. La caccia di Atteone – passando dal genitivo soggettivo a quello oggettivo – è interpretabile come il transito dalla prima alla terza persona, dall'io, ancora identificato dai propri contorni individuali, a un sé commisto con la realtà dell'universo impersonale che lo contiene.

3. Il terzo filosofo a lungo maledetto – bruciato mille volte nell'immagine, se non nell'opera come Averroè o nel corpo come Giordano Bruno – è Spinoza. Cosa lo accosta a due autori così lontani per contesto e ispirazione? E cosa è che spaventa, nei suoi testi, al punto da provocarne un rifiuto generalizzato che solo di recente sembra venuto meno? Credo che per cogliere la questione al livello più profondo si debba fornire un'unica risposta a queste due domande. Essa va cercata, almeno in prima istanza, nella comune contrapposizione alla macchina teologico-politica. La circostanza che Spinoza la esprima in uno scritto intitolato *Tractatus theologicus-politicus* ne accresce il rilievo. È come se egli non si accontentasse di criticare dall'esterno la subordinazione, per lui esiziale, della politica al potere ecclesiastico, ma volesse portare la contestazione all'interno di questo. La teocrazia ebraica, governata da un Dio capace di esercitare un potere assoluto sul proprio popolo attraverso il doppio uso dei miracoli e della profezia, diventa il bersaglio polemico di una modalità di pensiero che riserva alla religione il solo ambito della

convinzione interiore e del messaggio morale. Quando, nel capitolo XIV del *Trattato*, scrive che «la fede richiede dogmi non tanto veri, quanto pii, cioè capaci di spingere l'animo all'obbedienza»²⁹, egli non fa che riproporre, portandola al punto di massima tensione, quella distinzione funzionale tra filosofia e teologia già teorizzata da Averroè e potenziata da Bruno.

Ma se il distacco dalla tradizione, da parte di Spinoza, in accordo con i suoi due predecessori, si fosse limitato a questo – a un atteggiamento di tipo illuministico nei confronti dei dogmi religiosi – la reazione nei suoi confronti non sarebbe stata tanto aspra. In realtà, a fare paura a contemporanei e successori, non è solo l'attacco, pure radicale, alla prospettiva cristiana. C'è qualcosa di piú, e di piú inquietante, nella sua opera, che riguarda l'orizzonte teoretico in cui esso è portato con una potenza d'urto mai sperimentata precedentemente. A fornircene una prima caratterizzazione è la presa di distanza nei suoi confronti da parte di chi già gli aveva imputato una sorta di latente averroismo. Ciò che Leibniz³⁰ – è a lui che mi riferisco – considera sommamente «pericoloso» nell'*Etica* spinoziana sono alcune tesi non solo implausibili ma intraducibili nel linguaggio delle monadi individuali cui egli ha ricondotto la grammatica del soggetto personale: «Ad esempio, che c'è una sola sostanza, cioè Dio; che le creature sono modi o accidenti di Dio; che la nostra mente non percepisce nulla dopo questa vita; che Dio stesso invero pensa, ma non comprende e vuole; che tutto ciò accade per una specie di necessità fatale; che Dio non agisce secondo fini, ma solo per una certa necessità di natura»³¹. A colpire è soprattutto l'accento polemico a un pensiero che non può trasformarsi in comprensione e volontà, perché riservato a un Dio coincidente con l'ordine oggettivo e impersonale delle cose. Ciò che, prima di qualsiasi altro elemento, rende Spinoza irrecuperabile dal punto di vista di Leibniz, schiacciandolo sull'ermeneutica averroistica, è, insomma, l'assenza di quella categoria di persona da cui l'assetto teologico-politico trae legittimità e alimento. Chi va dritto al punto, con la solita sicurezza di giudizio, è Hegel³², allorché individua il limite di Spinoza – cioè l'incapacità di salvare il finito – nell'aver pensato la totalità come sostanza, ma non come soggetto,

specificando che a mancargli è quel «principio della personalità» senza il quale il cristianesimo affonda: «La sua filosofia ha soltanto la rigida sostanza, non ancora lo spirito; in essa non si è presso di sé. E in essa Dio non è spirito perché non è trino»³³.

Il richiamo alla Trinità, congiunto a quello, già presente nella *Fenomenologia*, alla Incarnazione, definisce in negativo la filosofia spinoziana nei confronti dell'intero fronte teologico-politico. Non pervenendo a pensare Dio come persona – moltiplicata per tre nel mistero trinitario e sdoppiata in due in quello dell'Incarnazione – ma come sostanza, egli distrugge la base teologica dell'ordine politico, rendendone impossibile la conservazione. Perché esso possa prodursi, secondo la linea “sovranista” che va da Hobbes a Hegel, occorre un'alterità, se non più trascendente, almeno immanente al sistema politico, in grado comunque di governarlo dall'alto. A ciò serve la persona del monarca, inizialmente legittimata dall'analogia con Dio e poi sempre più orientata a incorporarne direttamente le funzioni. Ma, anche in questo caso, senza mai smarrire il nesso che lo lega logicamente a lui. Solamente da un Dio del tutto libero nelle proprie decisioni il sovrano può ereditare anche il potere di sciogliersi dalla sua dipendenza. Come si è più volte detto, il paradigma di secolarizzazione, inaugurato da Hobbes e portato a consapevolezza da Hegel, tutt'altro che sfondare l'involucro teologico-politico, gli resta del tutto interno. È precisamente su questa implicazione che interviene Spinoza. Ben sapendo di non poter separare il destino del sovrano terreno da quello celeste, – collegato a esso dal medesimo statuto personale, – egli indirizza la propria decostruzione sul terreno teologico, ricavandone effetti conseguenti sul piano politico. È perciò che può conferire a un trattato, volto a criticare la preminenza della teologia sulla politica, il nome di «teologico-politico» – perché, per agire sul piano politico, la critica deve intaccare prima di tutto la sfera teologica.

In questa maniera Dio, sottratto a ogni qualifica personale, diventa nient'altro che la struttura razionale del reale, l'ordine necessario che connette i suoi modi in un sistema di cause in cui tutto quello che esiste trova la sua espressione compiuta. Ciò che viene meno, in questa mutazione ontologica, è da un lato ogni tipo di

dualismo – antico o moderno, gnostico o cartesiano – risolto nell'unità eterna della sostanza; dall'altro qualsiasi finalismo, disattivato dal carattere già perfettamente razionale della realtà. A essere escluso è anche l'intervento diretto di Dio sul mondo – reso impossibile non da una carenza ma dalla pienezza della sua potenza. Essendosi fin dall'inizio realizzata, essa non ha più motivo di manifestarsi ulteriormente. Non esiste, nel mondo di Spinoza, un resto insaturo – un virtuale che non sia già da sempre reale. Ogni poter essere è, per ciò stesso, essere. Torna, inserito in un quadro teoretico ben più articolato, un presupposto presente, in maniera diversa, sia in Averroè che in Bruno: Dio non avrebbe mai potuto posticipare il proprio intervento, nel senso della *creatio ex nihilo*, dal momento che, in lui, non passa nessuna differenza tra essere e attività. Qualsiasi cosa sia in suo potere è già di per sé in atto. Se egli potesse fare ancora qualcosa, rispetto a quello che è, ciò suonerebbe non come testimonianza di potenza, bensì di impotenza, perché significherebbe che la sua esistenza non fa tutt'uno con la sua essenza. Così Spinoza, dall'interno del paradigma teologico-politico, ne scardina il dispositivo performativo – vale a dire il principio che fa del volere divino il puntello della volontà sovrana. L'inadeguatezza della nostra immaginazione non sta nel desumere, in maniera illegittima, il potere del sovrano da quello di Dio ma, al contrario, nel modellare il potere di Dio su quello umano:

Il volgo, per potenza di Dio intende la sua libera volontà e il suo diritto su tutte le cose che sono e che, perciò, sono comunemente considerate contingenti. Infatti dicono che Dio ha il potere di distruggere e annientare ogni cosa. Inoltre, molto spesso, paragonano la potenza di Dio a quella dei Re. Ma (...) abbiamo dimostrato che Dio agisce con la medesima necessità con cui intende se stesso³⁴.

Dio non è conoscibile dal lato della volontà ma da quello di un pensiero che fa tutt'uno con ciò che è pensato. Soggetto e oggetto del pensiero, ancora più che in Bruno, sono la medesima cosa. È questa inerenza di ogni sezione del reale alla totalità che lo esprime a disattivare il principio sovrano. Perché si possa esercitare sovranità, da parte di Dio sul mondo, occorrerebbe una distanza che non può

esserci, visto che il mondo è l'esito implicito nel suo essere. Perciò, nell'universo spinoziano, non si dà né Incarnazione – che presuppone la distinzione, se non l'opposizione, tra due sostanze in un'unica persona – né Trinità, che implica la moltiplicazione della sostanza in tre persone differenti. A sfumare, nell'impersonalità di un'unica entità vivente, è sia la figura, sovrana, del Padre, sia quella, mediatrice, del Figlio, a favore di uno Spirito immanente alla realtà degli uomini e delle cose. In tal senso, per Spinoza, non si può, a rigore, parlare né di monoteismo politico né di cristologia regale – i due lati della teologia politica ebraico-cristiana; semmai, di una sorta di pneumatologia sociale.

Ma se Spinoza, in contrasto con il volontarismo agostiniano, riduce il ruolo della libertà alla assunzione cosciente della necessità – non al passaggio dal non-essere all'essere ma alla conformità dell'essere alla sua modalità più perfetta – che ne è del pensiero? Qual è il suo posto, in particolare in rapporto all'intelletto separato dell'aristotelismo radicale? Intanto va ricordato che Spinoza si muove in un contesto culturale diverso e lontano dall'aristotelismo. Il suo universo non è quello, popolato di sfere celesti, ruotanti intorno al motore immobile, ma quello galileiano. Ciononostante più di una corrispondenza si può rilevare, rispetto all'averroismo³⁵, a partire dalla comune distanza dalla piega soggettivistica della filosofia moderna. Quando egli scrive che «l'uomo pensa»³⁶, la proposizione – in apparente contrasto con la tesi, attribuita ad Averroè, secondo cui *homo non cogitat* – non va intesa né in chiave coscienziale, come se il pensiero scaturisse dalla coscienza, né in senso trascendentale, come se, per funzionare, richiedesse la presenza di date categorie nella mente umana. In Spinoza le idee, adeguate o inadeguate che siano, sono piuttosto espressioni di un intelletto umano, interno a quello divino, da cui i soggetti sono affetti secondo combinazioni irriducibili all'identità di un singolo individuo. Non per caso – in opposizione a ogni antropocentrismo – egli tende a sostituire il termine «individuo» con quello, neutro e spersonalizzante, di *res singularis*. Nulla meno della coscienza personale, come luogo di autoidentificazione o di imputazione, è riconoscibile in ciò che Spinoza chiama pensiero. Esso è semmai riconducibile

all'articolazione delle singole menti in una struttura collettiva costituita dalla loro interazione – una sorta di nodo polivalente, o di competenza multipla, da cui i modi della sostanza attingono gli elementi già acquisiti dal cervello sociale, aggiungendone sempre di nuovi.

Certo, la sostanza, fornita dell'attributo del pensiero, non pensa che attraverso i suoi modi. Essa non è soggetto di pensiero in una filosofia che spezza radicalmente il rapporto tra pensiero e soggetto. Ma neanche i singoli modi pensano, almeno nel senso soggettivo che siamo abituati a conferire all'espressione. Fuori dalla loro connessione reciproca, essi non sono in grado di elaborare che idee inadeguate, perché inconsapevoli dell'orizzonte comune in cui sono immerse. Come la mente umana non è soggetto di pensiero, così le idee non sono né produzioni della coscienza né rappresentazioni delle cose – ma espressioni mobili di un circuito che, solo se riconosciuto nella sua interezza, restituisce la complessità del mondo. Questo, anziché oggetto di conoscenza, costituisce l'orizzonte fuori del quale essa non potrebbe darsi. Ciò sia nel senso che, per Spinoza, non si pensa mai da soli, che un pensiero nasce sempre da un altro, lungo un filo di cui è impossibile risalire al primo segmento; sia in quello che il pensiero è esso stesso un modo di essere del mondo³⁷. L'attività filosofica, nel suo complesso e nei suoi singoli momenti, più che una forma di interpretazione o di giudizio, è un prolungamento del mondo stesso. Da questo punto di vista non si può dire che il pensiero sia una proprietà dell'intelletto umano, o anche di quello divino. Esso non è situato all'interno della mente. Semmai è l'intelletto del singolo individuo a essere situato all'interno del pensiero, vale a dire della sostanza considerata dal lato di uno dei suoi due attributi. Da qui il netto rifiuto del *cogito* cartesiano come ciò che lega, in un atto intellettuale, pensiero e soggetto. Se il mondo, inteso come l'insieme della realtà esistente, non è l'oggetto ma il luogo o la forma del pensiero; se esso non sta di fronte al soggetto come qualcosa di esterno che possa essere appreso da lui in base alla giustezza di un metodo adeguato; se non si dà nessun passaggio delle idee da una modalità inadeguata a un'altra adeguata, dal momento che ogni idea è comunque parte dell'unica realtà; tutto ciò vuol dire

che il *cogito* non può costituire il criterio di autolegittimazione del soggetto. E anzi che non può essere declinato in prima persona – secondo la formula canonica del *cogito ergo sum*. Pur interpellando un individuo, esso non nasce dal suo interno e tende di continuo a oltrepassarlo in un circuito in ultima analisi coincidente con il movimento complessivo delle cose. Quando, in più di una circostanza, Spinoza sostiene che l'idea è data sempre nella sua verità, intende dire che dietro di essa non c'è nessun ente individuale capace di produrla. Che nessuno, in senso stretto, possiede un'idea – semmai la incarna nella propria esperienza vitale.

Certo, Spinoza non si esprime sempre, o precisamente, in questi termini. Più di una volta sostiene che l'uomo pensa e che conosce la realtà – anche se la conoscenza di Dio è più ampia e completa della sua. Ma questa proporzione non va intesa come un dominio incluso in un altro maggiore. Non esiste, nel suo sistema, una riserva di senso. O anche una zona di sapere di esclusiva competenza divina, da cui l'uomo è escluso – quasi si trattasse della competizione tra due soggetti nei confronti di qualcosa a essi trascendente. Ma anche se ci si volesse esprimere con questa terminologia imprecisa, bisognerebbe situare il lessico spinoziano fuori dai confini dell'asse dominante della filosofia moderna che collega Descartes a Kant. Quella stessa coscienza soggettiva che per Locke distingue ogni persona da tutte le altre, diventa, in Spinoza, il luogo di una conoscenza opaca, se non dell'errore derivante appunto dalla inconsapevolezza dei nessi che la legano alla sostanza. Il mutamento mentale o corporeo – segnato dalla perdita della memoria – che Locke assume come paradosso negativo per confermare la necessità dell'identità personale, viene considerato da Spinoza condizione normale di una vita di per sé predisposta alla trasformazione, in rapporto a circostanze, incontri, stati diversi che ne modificano la condizione:

Accade infatti, talvolta, – scrive riferendosi al poeta Góngora, – che un uomo subisca mutamenti tali che molto difficilmente potrei dire che è lo stesso uomo; come ho sentito raccontare di un certo Poeta Spagnolo che era stato colpito da una malattia, e benché guarito, era rimasto così smemorato della sua vita passata da non credere che le commedie e le tragedie che aveva scritto fossero sue, e

avrebbe potuto, in verità, essere considerato un bambino se si fosse dimenticato anche la lingua materna³⁸.

Nulla dice che la mancanza di memoria, anche riferita alla propria identità, costituisca una modalità difettiva di esistenza. Anzi non si può escludere che le fasi estreme della vita, come l'infanzia e la vecchiaia, ma anche la malattia o il sonno, non possano essere più ricche della piena maturità intellettuale. Anche perché nessuno resta a lungo nello stesso stato, identico a se stesso, visto che quel che chiamiamo individuo non è che un momento di passaggio da uno stadio pre-individuale a un altro trans-individuale³⁹. Del resto la stessa beatitudine, sperimentata nella contemplazione intellettuale di Dio, – non diversamente dalla congiunzione averroistica con l'intelletto agente, – consiste in un processo di disindividuazione, o di desoggettivazione, che ricompone, al di là della nostra immaginazione, l'unità dell'essere.

C'è, tuttavia, un punto rilevante che differenzia nettamente la definizione del pensiero in Spinoza rispetto sia all'intelletto possibile sia, tanto più, a quello agente, di cui parla Averroè – anche per il venir meno della differenza tra potenza e atto. Si tratta della sua dimensione separata, al centro della teoria averroista. Che il pensiero sia impersonale, non appartenente a nessuno, come entrambi i filosofi ritengono, non vuol dire che sia necessariamente separato. Già Bruno aveva contestato questa conclusione, elaborando una dialettica più complessa di spirito e materia all'interno della vita infinita. Spinoza accentua ancora di più questa tendenza all'unificazione e all'incorporamento del pensiero. Esso non è che uno dei due attributi, tra loro inseparabili, della sostanza, di cui l'altro è l'estensione. Perciò non solo non può darsi una mente fuori dal corpo ma il corpo è il contenuto stesso della mente: «La prima cosa che costituisce l'essenza della Mente non è altro che l'idea del Corpo esistente in atto»⁴⁰. Tra i due vi è un rapporto di proporzionalità reciproca che rende l'uno causa, o effetto, del potenziamento dell'altra, cosicché «di tutto ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di agire del nostro Corpo, l'idea stessa aumenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di pensare della nostra Mente»⁴¹. Nel mondo spinoziano

nulla è separato dalla sostanza e dai suoi modi. Se così fosse – se il pensiero fosse diviso dall'estensione o incorporeo – si restaurerebbe, sul piano metafisico, quello sdoppiamento che Spinoza critica nel dispositivo teologico-politico della persona. Non solo la mente non ha nessun privilegio nei confronti del corpo, ma è questo che, in ultima analisi, determina la qualità, vale a dire l'espansione oppure la contrazione, di quella: «Infatti più il Corpo è adatto a essere affetto in molti modi, e a modificare in molti modi i corpi esterni, tanto più la Mente è adatta a pensare»⁴².

Per cogliere questo passaggio che sembra allontanare Spinoza dall'aristotelismo radicale, fino a rovesciarne la tesi centrale dell'intelletto separato, bisogna tenere presente il mutamento generale in base al quale, a partire dalla svolta cartesiana, quella stessa separazione, usata da Averroè per decostruire il composto cristiano, o platonico, di anima e corpo, diventa ciò che segna la prevalenza della *res cogitans* sulla *res extensa*. Trasferita dall'ambito delle sfere celesti al corpo vivente del singolo individuo, l'impersonalità dell'intelletto è garantita non più dalla sua separatezza, ormai funzionale al dispositivo teologico-politico della persona, ma dall'unità inscindibile di una sostanza allo stesso tempo estesa e pensante. Ciò vale tanto più nella misura in cui la corporeità, in Spinoza, non costituisce un luogo di separazione ma di comunicazione, e anche di contaminazione, tra individui costituiti dalla loro reciproca relazione – concorde o conflittuale ma comunque produttiva di dinamiche collettive che toccano, in ultima analisi, il destino della specie nel suo complesso. In questo senso si può ben dire che, come un corpo può essere costituito da più individui, così un individuo può essere fatto di più corpi:

Quando un certo numero di corpi, di uguale o diversa grandezza, sono così premuti da altri da aderire gli uni agli altri, oppure quando si muovono con uguale o diverso grado di velocità in modo da comunicarsi l'uno con l'altro il moto secondo un certo rapporto, diciamo che questi corpi sono uniti reciprocamente e che tutti insieme compongono un sol corpo, ossia un Individuo, che si distingue dagli altri per questa unione di corpi⁴³.

È, insomma, l'unione, e non la divisione, a creare ciò che, anche

secondo l'etimologia, significa semplicemente «indiviso» – non solo da sé, come nella struttura binaria della persona, ma anche dagli altri con i quali è entrato in una relazione ontologica.

Ontologica ma anche politica. Tocchiamo in questo modo il punto estremo della prospettiva di Spinoza e anche il vero salto in avanti rispetto alla questione della impersonalità del pensiero posta dall'averroismo. Mentre l'intelletto separato di Averroè, proprio per la sua distanza dalla sfera corporea degli uomini, resta necessariamente nell'ambito intellettuale, senza poter attingere una dimensione pubblica, la sua immissione nel corpo vivente, operata da Spinoza, implica di per sé una traduzione politica. Senza forzare in senso solo emancipativo una dinamica assai più ambivalente, – centrata intorno alla categoria plurivalente di «moltitudine»⁴⁴, – non c'è dubbio che l'impersonalità della mente, mediata dall'unità dei corpi, determini un passaggio decisivo proprio in ordine a quella sporgenza dall'assetto teologico-politico in cui si va assestando il sapere del tempo. Il confronto con Hobbes è largamente rivelativo di tale scarto. Mentre per questi la conservazione della comunità, minacciata dalla distruzione reciproca, è assicurata da una separazione dei corpi che chiude ciascuno entro confini infrangibili, per Spinoza essa è affidata a una relazione esterna che ne rafforza la potenza individuale:

Se infatti, per esempio, – egli argomenta, – due individui, di natura del tutto identica, si uniscono, formano un individuo due volte più potente dell'individuo singolo. All'uomo, quindi, niente è più utile dell'uomo; gli uomini, cioè, non possono desiderare per la conservazione del proprio essere niente di più eccellente se non che tutti concordino in tutto, in modo che le Menti e i Corpi formino quasi una sola Mente e un solo Corpo⁴⁵.

Come sempre in Spinoza, la catena delle conseguenze ha una configurazione geometrica: se il corpo fa tutt'uno con la mente, e se la mente ha una portata impersonale che sfonda i confini del *cogito* soggettivo, anche il corpo tenderà a espandersi in una dimensione pubblica irriducibile al rapporto di comando e ubbidienza fissato dal dispositivo sovrano. Ciò non vuol dire che Spinoza auspichi l'abolizione del controllo sul movimento irrazionale della

moltitudine, né che disciolga autorità e potere in una semplice espansione della potenza vitale. Ma quando, nel *Trattato politico*, scrive che «come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero Stato hanno tanto diritto quanto è la potenza che possono far valere»⁴⁶, un intero ordine, giuridico e politico, comincia a ruotare intorno ai suoi cardini, aprendo un primo squarcio nel regime teologico-politico moderno.

4. È singolare leggere nelle pagine di chi viene considerato il fondatore del moderno personalismo un dichiarato elogio dell'impersonale. Si tratta delle *Lezioni di Stoccarda*, tenute da Schelling nel 1810 per una ristretta cerchia di amici in una casa privata⁴⁷. A un certo punto, dopo aver toccato altri temi di carattere teologico, l'autore apre una riflessione sull'uomo, individuando le sue tre «potenze» nell'«animo» (*Gemüt*), nello «spirito» (*Geist*) e nell'«anima» (*Seele*). L'animo corrisponde al principio oscuro, oggettivo e naturale, dell'essere, gravato dagli impulsi della nostalgia e della malinconia. Lo spirito, invece, rappresenta l'essente per sé, portato a bramare l'essere, prima in maniera inconscia, come mero appetito, e poi conscia, come volontà. Essendo «ciò che vi è di propriamente personale nell'uomo»⁴⁸, esso non è ciò che vi è di più alto in lui, perché è anche il luogo della malattia, dell'errore, del peccato, tutti forniti di carattere spirituale. La terza potenza, quella dell'anima, al contrario, è la più alta – «ciò che di propriamente divino vi è nell'uomo, quindi ciò che vi è di *impersonale*, l'essente vero e proprio, cui l'elemento personale deve essere sottomesso come un non-essente»⁴⁹. A rafforzamento di quanto detto, Schelling precisa che, diversamente dallo spirito, l'anima non sa e non è buona – è esterna sia al principio della conoscenza individuale sia al paradigma etico-giuridico che ne discende – non perché inconsapevole o malvagia ma perché s'identifica con scienza e bontà in una forma che trascende la separatezza dell'individuo. È perciò che, quando si spezza la connessione con le altre potenze, si generano i fenomeni della malattia, della stupidità e della follia – la quale ultima è la base su cui poggia l'intelletto, inteso in tal modo come follia regolata, trattenuta, dominata. Per questo – aggiunge il

filosofo – gli uomini che non hanno nemmeno un grano di follia sono uomini di intelletto debole e infecondo; mentre, al contrario, la follia, quando è dominata dall'anima, può divenire divina, come ben sapeva Platone. Allorché le due potenze inferiori dell'animo e dello spirito sono private del benefico influsso dell'anima, l'intelletto, anziché dominare la follia che porta dentro, corre il rischio di venirne risucchiato. La ragione non è, in ultima istanza, che l'ambito riflesso della sottomissione dell'intelletto all'anima. In questo senso essa è in sé passiva, come un foglio bianco su cui è possibile scrivere. Si limita a recepire i suggerimenti dell'anima, entrando in tal modo in contatto con la verità. Mentre, prosegue l'autore, «ciò che la ragione non recepisce, ciò ch'essa respinge, ciò ch'essa non lascia sia iscritto in sé, non è ispirato dall'anima, viene dalla personalità»⁵⁰. La ragione è, insomma, un filtro che, all'interno del pensiero, ne tiene fuori la parte personale, non aderente all'oggettività delle cose – come, per esempio, l'idea di un triangolo il cui lato maggiore sia opposto all'angolo minore. A tale principio – cui Kant, invitando a seguire le inclinazioni dell'anima, si era limitato a fornire un'espressione formale – Schelling imprime una ben diversa direzione che non soltanto sporge dal lessico personalistico kantiano, ma lo rovescia nel suo contrario: «“Agisci secondo l'anima” significa: agisci non come essere personale ma in modo del tutto impersonale; non turbare l'influsso dell'anima con la tua personalità. In tutte le opere, anche in quelle dell'arte e della scienza, il momento più alto nasce proprio perché in esse agisce l'impersonale»⁵¹.

A questo punto, però, si pone un problema, che gli interpreti di Schelling generalmente risolvono limitandosi a espungere passi come questi che, se presi alla lettera, ne rimetterebbero in causa l'interpretazione corrente. Come tenere insieme formulazioni così sbilanciate in senso impersonale con la proposizione, risalente appena all'anno precedente, e poi ribadita e potenziata durante tutto il percorso successivo, secondo la quale «solo nella personalità è la vita» («nur in der Persönlichkeit ist Leben»)?⁵². Cosa spinge un autore esplicitamente personalista a produrre uno strappo di tale portata nel tessuto del proprio discorso? Come possono, insomma, integrarsi i paradigmi, logicamente opposti, della persona e

dell'impersonale? Una prima risposta a tale questione – raramente posta nella letteratura critica o sciolta attraverso il truismo in base al quale ciò che in questi testi viene definito «impersonale» non è altro che una formulazione immatura di ciò che altrove l'autore chiamerà «persona» – va cercata nel rapporto, antinomico ma sicuramente decisivo, che il filosofo, lungo tutta la sua produzione, intrattiene con Spinoza⁵³. Se ne conoscono i passaggi topici. Se nella prefazione del 1795 a *Dell'lo come principio della filosofia*, composto ancora sotto l'influsso prevalente di Fichte, egli dichiara che «Spinoza, pur con tutti i suoi errori, è per la sua audace coerenza infinitamente più degno di rispetto dei tanti amati sistemi eclettici del nostro mondo colto che, rappezzati cogli stracci di tutti i sistemi possibili, diventano la morte di ogni vera filosofia»⁵⁴, in una lettera a Hegel del 4 febbraio dello stesso anno non esita a dichiararsi spinoziano («Ich bin indessen Spinozist geworden!»)⁵⁵. Tuttavia, nello stesso tempo, smentendo coloro che cercano di schiacciarlo su un autore considerato ancora un «cane morto»⁵⁶, Schelling marca con puntigliosità la distanza che lo separa da lui.

Il reale punto di tensione – in questo singolare rapporto di attrazione e distanziamento – va rintracciato nel margine di differenza tra panteismo e determinismo, e cioè nel rapporto, di implicazione ma non di identificazione, tra Dio e natura. Secondo la ridefinizione logica della relazione tra soggetto e predicato, più volte ribadita da Schelling, che fa di questo un'attribuzione non coestensiva con l'ampiezza del primo, il fatto che la natura sia in Dio non significa affatto che Dio coincida con la natura secondo la nota formula spinoziana del *Deus sive natura*. Certo, Dio è *anche* natura ma, lungi dall'identificarsi con essa, esperisce la propria essenza personale precisamente distaccandosene – separandosi da una parte di sé che non soltanto non è tutto se stesso ma che, anzi, è il suo punto di contrasto interno. È proprio la mancata individuazione di tale dislivello tra i due piani della divinità che chiude il Dio spinoziano in una gabbia impersonale dalla quale non riesce più a liberarsi. E ciò non perché si tratti di una filosofia dell'identità – anche quella di Schelling, almeno fino ad un certo momento, lo è – ma perché l'identità tra i suoi elementi non è costituita dal loro

conflitto: «In Spinoza c'è bensì assoluta identità dei principî ma questi principî sono completamente inattivi nei confronti l'uno dell'altro, non fanno nulla l'uno all'altro, non agiscono l'uno sull'altro: *sono*; non c'è fra essi né un'opposizione vivente né una vivente compenetrazione»⁵⁷. È perciò che il Dio di Spinoza resta monco, avvinghiato a se stesso e irrisolto, incapace di attingere quella dimensione personale che, come ormai sappiamo, richiede l'unificazione di un Due attraverso la subordinazione di una polarità all'altra. Entrambe sono necessarie al processo di autogenerazione di Dio ma secondo un dispositivo binario, che fa dell'una la base di elevazione dell'altra, come appunto accade tra Fondamento (*Grund*) ed Esistenza (*Existenz*). In questo senso Schelling può obiettare a Spinoza che la *natura naturans* di cui parla non è il “vero” Dio ma soltanto il *prius* della divinità, il basamento a partire dal quale Egli si rivela per affermarsi nella sua piena attualità vivente. Se così non fosse, d'altra parte, la libertà di Dio rimarrebbe incatenata alla necessità, come appunto avviene nel sistema spinoziano. Schelling non ne contesta né il carattere necessario né quello panteistico – è ben lontano da un'idea “moderna» di libero arbitrio individuale, come anche da un dualismo di matrice cartesiana. Ma, anziché richiudere la libertà nel cerchio della necessità, fa di questa il piedistallo di quella in una maniera che coincide con lo sviluppo della vita personale di Dio: «Lo spinozismo non pecca affatto nel sostenere una tale infrangibile necessità in Dio ma in ciò che la considera come non vivente e impersonale»⁵⁸.

In questo modo, tuttavia, torniamo per altra via al problema di partenza. Come si concilia questo personalismo teologico con la teoria di un'anima impersonale rappresentativa di quanto di divino c'è nell'uomo? E, piú in generale, è coniugabile una qualsiasi forma di panteismo, come quello di Schelling vuole essere, con un Dio personale? Il passaggio decisivo che consente di inoltrarsi in tali questioni, senza perdere nessuno dei due lati del discorso, sta nella netta divaricazione tra personalità e soggettività. Anzitutto in Dio. Già si è visto che questi perviene alla personalità attraverso una scissione rispetto alla sua parte inferiore, o negativa, costituita dalla propria cieca volontà di essere – che pure costituisce il fondamento

necessario della sua esistenza. Dio si fa persona traendosi fuori dal suo medesimo essere – dal quel gorgo, denso e tenebroso, che è anche la remota radice del male⁵⁹. Ciò accade attraverso un processo sincrono di contrazione e di espansione. Ponendosi come inconscio, ovvero come oggetto, Dio si pone insieme come soggetto di tale posizione, così che al suo aspetto reale corrisponde quello ideale, secondo un circuito che alla fine, attraverso il doppio evento della creazione e della rivelazione, li ricompone nella figura suprema dell'amore. Già da questo lato – nella dialettica tra due principi opposti e compresenti che non perviene mai a esito conclusivo perché l'inferiore, pur se eternamente sottoposto al superiore, resta sempre in atto, se non altro per consentirne la vittoria – è difficile interpretare la personalità divina come una libertà di carattere soggettivo. Se essa, più che essere, diviene, sciogliendosi progressivamente dal proprio stato, non ha nessuno dei tratti stabili e definiti della soggettività. Ma ciò che ancora più conta, a escludere tale possibilità, è il fatto che la scissione costitutiva del Dio-persona, per quanto originaria, non è l'autentico Inizio del processo, perché, per potersi determinare, presuppone una precedente identità in cui quegli opposti sono ancora raccolti in quella che l'autore definisce «indifferenza» (*Indifferenz*) o «non-fondamento» (*Ungrund*)⁶⁰:

... deve darsi un essere *prima* di ogni fondamento e prima di ogni esistente, quindi in genere prima di ogni dualità: come potremmo chiamarlo altrimenti che fondamento originario o anzi *non-fondamento*? Giacché esso precede tutte le antitesi, queste non possono essere in esso distinguibili, e nemmeno essere presenti in qualche modo. Esso non può dunque essere indicato come identità, può soltanto venir indicato come assoluta *indifferenza* di entrambi⁶¹.

È noto che il concetto – se può ancora definirsi tale – di indifferenza, nel suo rapporto con l'origine e con l'inizio, subisce nel corso degli anni, tra le fasi di Stoccarda e Berlino, una serie di mutazioni considerevoli che ne interdiccono una definizione univoca. Resta il fatto che, comunque lo si voglia intendere, esso è ben lontano dal potersi avvicinare a un soggetto personale o a una persona soggettiva. Anche perché la declinazione «indifferente» conferita dall'autore alla libertà divina implica tanto la possibilità del

suo darsi quanto quella di non darsi, di creare come di non creare o anche di decreare – precisamente l'opposto di una decisione univoca di tipo personale. Cosa può mai accostare quest'ultima a un'equivalenza, o compostibilità, che comprenda al proprio interno tutte le alternative possibili e anche quelle impossibili? La potenza come l'impotenza, la volontà come la rinuncia, l'esplosione come l'implosione? Solo così, del resto, Schelling poteva, in divergente accordo con Spinoza, continuare a dirsi panteista – senza abbandonare il lessico della persona, ma tendendolo fino al punto di delineare, al centro di esso, il profilo del suo contrario. Come altro potrebbe qualificarsi quell'indifferenza che precede, ma insieme accompagna e segue, la scissione tra i due principî contrapposti se non come l'irriducibile nucleo impersonale racchiuso nella persona? Sostenere, di una e anzi *della* persona, che essa è sia possibile che impossibile, sia attuale che potenziale, sia presente che assente, – cosicché, come si esprime Schelling, «chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio»⁶², – significa esporla alla potenza dirompente del suo opposto. In questo modo, proprio colui che più di ciascun altro è Persona lascia trasparire la traccia indelebile dell'Impersonale.

Ma se ciò vale per Dio, vale, a maggior ragione, anche per colui che lo «cerca» da «persona» a «Persona» (*Person sucht Person*), secondo la celebre proposizione della *Darstellung der reinrationalen Philosophie*⁶³ – egli stesso contagiato e attraversato dall'energia sradicante dell'impersonale. Come è noto, Schelling istituisce tra uomo e Dio un parallelismo, e anzi un chiasma, che va al di là del principio analogico dell'«immagine e somiglianza». In una forma che ha fatto parlare addirittura di antropomorfismo, l'uomo è talmente al centro del disegno schellinghiano da condizionare, con la sua esistenza, la stessa formazione della personalità divina. Solo attraverso la creazione, e poi la rivelazione, determinata dall'irruzione del Figlio nella storia, Dio porta a compimento il processo teogonico, vincendo il proprio letargo ontologico. Ma questo rapporto costitutivo, tra uomo e Dio, va guardato anche, e soprattutto, dall'altra parte – che è quella dell'ingresso dello Spirito vivente in un'anima già preparata, per il suo carattere estatico, ad

accoglierlo. Si tratta di quell'evento, centrale nel dispositivo teoretico di Schelling, identificato in un primo tempo con il termine di «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) e poi, con uno scarto lessicale piuttosto netto, con quello di «estasi della ragione»⁶⁴. Ciò che si determina, nel passaggio dalla prima alla seconda formula, è un crescendo di passività, descrivibile, a seconda della prospettiva adottata, tanto in termini di personalizzazione che di spersonalizzazione – ma il cui significato ultimo passa precisamente per il punto della loro articolazione, vale a dire per quel fondo impersonale della persona già rilevato in Dio. A definirlo è appunto il fenomeno dell'*ex-stasis*, vale a dire della fuoriuscita da sé della ragione, del suo passaggio dall'*in-sistenza* all'*ek-sistenza*. Mentre l'intuizione comporta ancora una fusione di soggetto e oggetto, prodotta dal soggetto medesimo, nel caso dell'estasi, come è declinata negli *Erläuterungen*, il nostro io può accogliere l'Assoluto soltanto arretrando e lasciandogli il posto: «Il nostro io viene collocato fuori di sé, fuori dal proprio posto. Il suo posto è quello di essere soggetto. Ma rispetto al soggetto assoluto non può essere soggetto, giacché quel soggetto assoluto non può comportarsi come oggetto. Deve dunque abbandonare il proprio *luogo*, dev'esser posto fuori di sé come qualcosa di non più ivi esistente»⁶⁵.

Questo passo decisivo – che riconduce al tema, strategico per il nostro discorso, del posto del pensiero – va inteso in tutta la sua complessità interna. Innanzitutto esso distingue l'io dal soggetto, pure indicando quest'ultimo come «posto» dell'io. Poi situa tale soggetto in un rapporto alternativo con il soggetto assoluto destinato presto a occuparlo, scalzandolo dalla sua posizione. In terzo luogo attribuisce questo movimento prima all'azione del soggetto, convinto ad abbandonare il proprio luogo, per poi passare alla forma passiva, in modo che lo stesso abbandono non sia più agito dal soggetto ma subito da esso in una modalità che ne revoca in causa perfino l'esistenza. Ma allora chi è il vero soggetto di questa desoggettivazione – quello umano o quello assoluto? È l'io a porre il soggetto assoluto o questo a deporlo dal posto che prima occupava? Il transito dalla categoria di intuizione intellettuale – troppo sbilanciata verso la prima ipotesi – a quella di estasi non risolve la

questione, almeno non prima che un ulteriore passaggio, intervenuto tra le stagioni di Monaco e Berlino, sposti decisamente il quadrante schellinghiano in senso teistico e anzi monoteistico⁶⁶. Nel testo del '21 – sicuramente il piú teoreticamente teso, proprio perché il movimento di pensiero di Schelling vi si manifesta nella sua caratteristica oscillazione – la soluzione è cercata in una sorta di sdoppiamento dell'attività riflessiva dell'io tra un sapere che rappresenta la parte piú caduca dell'esperienza individuale e un pensiero spinto sempre piú lontano dal soggetto umano, fin quasi a identificarsi con quello assoluto. Quanto al primo – alla volontà di sapere – esso non può portare che al fallimento. Intenzionato a conoscere la libertà che, nel riflesso di quella divina, vive singolarmente in ciascuno di noi, il sapere ne fa inevitabilmente un oggetto, rovesciandola nel suo opposto – in libertà appropriata e dunque in illibertà. Rispetto a simile deriva, l'attività del pensiero muove in direzione contraria. Esso partecipa della libertà precisamente perché esterno al nostro sapere e alla nostra stessa realtà soggettiva: «Pensare – spiega il filosofo – è rinunciare a sapere; il sapere è vincolato, il pensiero invece assolutamente libero (...) il pensiero è designato come ciò che è dislocato»⁶⁷.

Ma, appunto, dove è dislocato il pensiero – qual è, infine, il suo posto? E che ruolo gioca rispetto a quell'assoluto in vista di cui si è liberato dalle pretese oggettivanti del sapere, diventando nesciente? La risposta di Schelling è che il luogo del pensiero si avvicina a quello del soggetto assoluto al punto di apparire tutt'uno con esso. Il pensiero diventa, in questo modo, lo spazio vuoto in cui il soggetto si separa da se stesso per farsi da un lato coscienza personale, destinata come tale alla delusione, e dall'altro apprensione del soggetto assoluto, libero da qualsiasi scoria soggettiva e perciò evidentemente impersonale. Ciò non significa affatto che quest'ultimo, pur esposto al pensiero, sia rappresentabile in un concetto. Se non, appunto, in quel concetto piú forte di ogni io, vivente e incalzante, che il sapere nesciente tende a frenare. È questo il ruolo della filosofia, radicalmente diverso da quello di ogni sapere soggettivo, perché soltanto ricettivo di un movimento che insieme lo costituisce e oltrepassa:

Il movimento stesso infatti è del tutto indipendente dal filosofo: non è il filosofo – *e questo è particolarmente importante* – che si muove nel suo sapere e che così facendo produce sapere (un sapere così prodotto è un sapere soggettivo, un mero sapere logico privo di realtà) ma al contrario il *suo* sapere è ciò che in sé è immobile, ciò che non solo è non-sapere, ma che si oppone al sapere, che resiste al movimento frenandolo e costringendolo ad arrestarsi, a indugiare in ognuno dei suoi momenti e a non saltarne nessuno. In questo ritardare si palesa dunque anche la vera e propria forza del filosofo⁶⁸.

Lontano da coloro che cercano nel soggetto il fondamento del sapere, ma anche da coloro che fanno del sapere uno strumento del soggetto, Schelling colloca il lavoro filosofico all'incrocio di due non-saperi: quello di colui che, tentando di penetrare il fondo inaccessibile dell'anima, lo perde; e quello, nesciente, fin da subito consapevole della propria ignoranza. Rispetto allo stato di «stordimento» in cui di norma versa la maggioranza degli uomini, i quali «prematuramente distratti, distolti dalla loro interiorità, vengono ridotti in una condizione di obnubilamento, per loro benefica»⁶⁹, il pensiero si costituisce in una sfera che l'uomo solo talvolta attinge, senza poterla mai fare propria.

Del resto quel rapporto da persona a Persona cui allude il filosofo non va inteso come relazione tra due entità diverse di tipo individuale. Esso, nella semantica dell'estasi, non può significare che compenetrazione tra Due che, pur nell'infinito scarto che li separa, tendono all'Uno attraverso un'opera di svuotamento del soggetto umano. Se c'è qualcosa verso cui l'anima eternamente tende – senza mai poterla raggiungere – è l'identificazione con quel perfetto Inizio che sfugge, nella sua assoluta indefinibilità, persino a Dio. A questo esito di autosospensione dell'io è orientata la forza frenante della filosofia. Essa frena, contrasta, la volontà, pure inarrestabile, che vorrebbe conoscere ciò che è situato oltre la conoscenza e che perciò non può essere posseduto da nessun tipo di sapere. Ma a questa energia negativa, che si oppone alle pretese del sapere oggettivante in quanto non-sapere, Schelling affianca un'altra spinta, affermativa, espressiva dell'eterna libertà, cui, per distinguerla dal *Wissen*, conferisce il nome di Sapienza (*Weisheit*). Diversamente dal sapere,

piuttosto che in termini teoretici, essa è caratterizzata nel linguaggio metapolitico dell'attività: «Sapienza è ancor più che sapere: è il sapere *efficiente*, è il sapere attivo e vivente, ossia il sapere in quanto è anche pratico (...) La parola ebraica che significa sapienza designa originariamente signoria, potenza, forza. Nella sapienza soltanto è la potenza e la forza, poiché essa è ciò che è in tutto ma, proprio per questo, anche ciò che è al di sopra di tutto»⁷⁰. L'elemento che colpisce, richiamando in gioco quanto si è già detto per Spinoza, è che, in tanto tale sapienza si rafforza, e rafforza coloro che muove, quanto più assume una dimensione collettiva e impersonale. Non solo essa, come già il pensiero che le fa spazio, non ha posto nell'uomo, e neanche, propriamente, in Dio, ma è del tutto illocalizzabile, sempre «fuori luogo» perché percorre, come un turbine, l'intero universo, senza mai bloccarsi in una forma individuale:

Cantando questa sapienza un antico poema orientale si chiede: «dove si vuole trovare la sapienza, e dov'è il luogo dell'intelligenza. Nessuno sa dov'essa sia, né la si trova nel paese dei viventi. L'abisso dice: non è in me, e il mare dice: neppure presso di me». Il significato è il seguente: la sapienza non sta in nessuna *cosa singola*, non abita nel paese dei viventi perché non si ferma in nessun luogo, ma passa attraverso tutto, come il vento di cui tutti sentono il sibilo, ma nessuno può dire dove sia la sua dimora⁷¹.

5. Se tutti gli autori fin qui trattati – da Averroè a Bruno, a Spinoza, allo stesso Schelling – aprono, su piani e con intenti diversi, un primo squarcio critico nella semantica teologico-politica della persona, la svolta decisiva viene da Nietzsche. È suo il primo tentativo, convinto e dichiarato, di forzare la macchina della teologia politica fino a scardinarla. La ricerca parossistica di un nuovo lessico adeguato all'evento, da lui stesso annunciato ma mai del tutto consumato, della «morte di Dio», lascia capire fino a che punto egli fosse consapevole della necessità, ma anche della difficoltà, di tale salto di paradigma. Ciò che Nietzsche avverte con assoluta nitidezza è l'impossibilità di lasciarsi la teologia politica alle spalle, fin quando si resta all'interno del suo linguaggio – quello della persona ma anche

del soggetto e dell'oggetto, della causa e dell'effetto, dello scopo e del valore. A dover mutare, prima ancora dei termini e dei concetti, è, per lui, lo strumento analitico per liberarli della crosta metafisica che li opprime. Il grimaldello individuato dal filosofo è quello della "genealogia"⁷². Che Nietzsche opponga proprio essa – vale a dire un sapere critico dell'origine – al dispositivo teologico-politico non può sorprendere, se si pensa che questo si fonda precisamente sulla presunzione di originarietà della teologia nei confronti della politica. È appunto su questo ordine di successione che egli interviene, non rifiutandolo frontalmente ma deviandone il senso in una direzione affatto nuova. Nietzsche, infatti, non contesta – e anzi ribadisce con dovizia di argomenti – la matrice teologica, e precipuamente ebraico-cristiana, delle più influenti categorie politiche moderne. Ma, anziché assumerla come un dato primario, la subordina a qualcosa di ancora più risalente, rispetto alla quale essa non solo è seconda ma svolge una funzione insieme di reazione e di nascondimento. La sua tesi più dirompente è che appunto in questo scambio tra causa ed effetto si celi il motore di quella che Heidegger chiamerà «macchinazione». La lunga durata e la straordinaria presa dei valori cristiani sul mondo secolarizzato vanno ricondotte alla loro capacità di assumere i connotati della forza più originaria cui subentrano in forma reattiva, insieme inglobandola e negandola. Secondo le modalità proprie della reazione, essi indeboliscono la forza a loro contraria non opponendosi a essa ma incorporandola al proprio interno e così separandola dalla sua radice originaria. Torna così quel meccanismo di inclusione escludente – o di unificazione per divisione – che abbiamo rintracciato nel cuore del dispositivo della persona. In un aforisma di *Umano, troppo umano*, intitolato *La morale come autoscissione dell'uomo*, Nietzsche riconosce in tutti i passaggi tale procedura di unificazione del Due attraverso l'espulsione di una parte a favore dell'altra: «Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli cioè, *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra?»⁷³. È anzi proprio questa esclusione, che l'uomo attua rispetto alla propria dimensione animale, a suddividere l'intera realtà in zone di differente

valore, l'ultima delle quali costituita da una classe di uomini ridotti a cose: «Senza gli errori che si trovano nei postulati della morale, l'uomo sarebbe rimasto animale. Così però egli ha concepito se stesso come qualcosa di superiore e si è imposto leggi troppo severe. Egli nutre perciò un odio contro i gradi rimasti più vicini all'animalità: con ciò è da spiegare l'antico disprezzo verso lo schiavo come un non uomo, come una cosa»⁷⁴.

Ma allora, se quella che sotto la maschera della religione e della morale si presenta come origine non è la vera origine, ma anzi la sua contraffazione, quale sarà l'obiettivo della genealogia? Il punto prima del quale non è possibile risalire? La difficoltà di fornire una risposta positiva a tale domanda risiede non solo nel fatto che un'origine non preceduta, né seguita, da un'altra origine non esiste – come appare dalla impossibilità di fissare la genesi dell'uomo e dell'universo. Ma anche nella circostanza che ciò che è accaduto prima è riconoscibile, nel suo senso d'insieme, solamente dopo – quando quel prima è stato già sfigurato e appropriato da ciò che ne ha preso il posto, assumendone le sembianze. In questo caso quanto ci appare davanti agli occhi è sempre ciò che viene alla fine, destinato a ingoiare, cancellandolo, quello che lo ha preceduto. Da qui l'errore di prospettiva che, come un tarlo, s'insinua sia nel senso comune che nel sapere filosofico: «L'*altra* idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: essa consiste nello scambiare l'ultima cosa con la prima. Essi pongono al principio *come* principio quel che viene in ultimo»⁷⁵. Tale capovolgimento – prodotto dalle forze reattive che incorporano quelle attive, separandole da se stesse – non riguarda solo l'asse diacronico del prima e del poi ma anche quello, sincronico, del rapporto tra negazione e affermazione. Negando l'affermazione, le forze reattive, affermano come modello la negazione, così da spingere in alto ciò che è in basso e viceversa⁷⁶. In questo modo, ponendo all'origine ciò che non è tale, la macchina teologico-politica si presenta essa stessa come una sorta di genealogia invertita, con la fine al posto del principio. Ma i due paradigmi interpretativi, – quello teologico-politico e quello genealogico, – pur somigliandosi, non si muovono sullo stesso piano né adoperano la stessa strategia. Se così fosse, essi finirebbero per scivolare l'uno nel solco dell'altro, al punto

di identificarsi. Per evitarlo Nietzsche non si limita a rovesciare il modello teologico-politico nel suo contrario – rischiando così di cadere preda della logica reattiva – ma lo decostruisce da parte a parte, sovrapponendo alla ricerca dell'origine la dichiarazione della sua assoluta inafferrabilità. All'origine non vi è un unico elemento ma una pluralità di origini in competizione tra loro per l'occupazione del primo posto. Anziché fare propria una qualsiasi definizione di origine, insomma, Nietzsche la riconduce alla lotta intestina tra forze attive e forze reattive per la conquista dell'interpretazione prevalente. Ciò equivale a dire che all'inizio di ciò che non finisce mai di iniziare non c'è altro che una dialettica senza conciliazione tra potenze che si scontrano vestendo le une i panni delle altre.

Si tratta di quel contrasto inesauribile che Nietzsche definirà con il termine fatidico di «volontà di potenza». Cosa per esso si debba intendere – se una essenza sottostante, un flusso di materia, un magma vitale – è ancora oggetto di discussione, a partire dalla grande, ma anche problematica, interpretazione di Heidegger. Müller-Lauter ha messo in discussione perfino la possibilità di declinarlo al singolare, dal momento che a effettuarsi è sempre un conflitto di volontà in concorrenza fra loro⁷⁷. In ordine al discorso che a noi interessa, può essere utile misurare la categoria nietzscheana con il duplice orizzonte aperto da Spinoza e da Schelling. Quanto a quest'ultimo, – accostato a Nietzsche da una linea interpretativa che fa capo a Heidegger, – se si vede nella volontà di potenza una forza originaria, caotica e illimitata, irriducibile a un qualsiasi profilo concettuale, non è impossibile accostarla all'Assoluto schellinghiano. In entrambi i casi un principio indifferenziato, tradotto in una volontà assoluta, esercita la sua efficacia su se stesso – non essendovi null'altro all'infuori di esso. Un tutto teso alla propria autoaffermazione, che agisce, senza ordine né scopo, insieme come soggetto e oggetto di potenze volte a superarsi a vicenda. Anche lo sdoppiamento, teorizzato da Schelling, tra *Grund* e *Existenz* trova un riscontro nella dialettica nietzscheana tra l'illimitatezza del dionisiaco e la misura limitante dell'apollineo – anch'essi, come la bipolarità schellinghiana, stretti in un nodo che non è possibile spezzare. Ma ciò che più ancora assimila, pur nella

distanza di lessico e di ispirazione, i due autori è l'irriducibilità agli schematismi della ragione di questo dato originario. Come l'*Indifferenz* di Schelling, anche la volontà di potenza nietzscheana non è conoscibile dall'intelletto ma afferrabile per via intuitiva in una rappresentazione immediata. Se per il primo della totalità infondata si può avere solo sapienza (*Weisheit*) e non sapere (*Wissen*), la *Wille zur Macht* di Nietzsche è di per sé sottratta a una conoscenza organizzata intorno all'opposizione tra soggetto e oggetto. Per l'uno come per l'altro, insomma, esistono due tipi di sapere, posti su piani diversi e per certi versi contrapposti – il primo di carattere strumentale, volto a scopi conservativi, e il secondo capace di aprire un contatto diretto con la falda ultima del reale perché in qualche modo scaturito da essa.

Prima di arrivarci, però, va registrata una differenza di fondo tra i due autori, che riguarda da un lato il carattere – teistico per Schelling, naturale secondo Nietzsche – della sostanza originaria; dall'altro il suo regime, di tipo monistico, e anzi monoteistico, per il primo e plurale per il secondo. È vero che il Dio schellinghiano si afferma, in quanto persona, nel superamento del proprio fondo opaco, ma ciò è appunto quanto Nietzsche rifiuta – sia la declinazione personalistica, sia il rapporto di inclusione escludente che essa presuppone. Non bisogna confondere, infatti, la dicotomia nietzscheana tra apollineo e dionisiaco, che organizza in maniera bipolare il reale, con la sua sostanza vivente, moltiplicata in un'infinità di forze irriducibili tanto all'Uno quanto al Due. Da questo lato – della struttura polisemica e impersonale della volontà di potenza – il riferimento di Nietzsche non è a Schelling ma a Spinoza. Esso, anzi, passa proprio per la linea che abbiamo visto dividere questi ultimi in merito al rapporto tra Dio e natura – da Schelling relativizzato dalla qualità personale di un Dio comprensivo della natura ma non identificabile con essa, da Spinoza intensificato fino a sovrapporli. Si potrebbe dire che quanto Schelling respinge di Spinoza – l'impersonalità della sostanza originaria – sia appunto ciò che Nietzsche apprezza di lui, allorché arriva a nominarlo proprio «precursore» per almeno cinque confutazioni: vale a dire quelle del libero arbitrio, dell'ordine teleologico delle cose, dell'assetto morale

del mondo, dell'altruismo e del male⁷⁸. Se esse si sommano, ne risulta appunto quell'ordine impersonale e necessario da cui Schelling aveva preso le distanze in una forma ancora interna alla semantica teologico-politica.

Tornando alla *Genealogia della morale*, Nietzsche afferma che l'idea di libero arbitrio insieme a quella, conseguente, di male morale costituiscono l'asse teologico-politico intorno a cui si instaura l'ordine giuridico moderno. Colpa, condanna ed espiazione, come sono concepiti dal diritto, si originano da una più atavica relazione tra creditore e debitore sistemata dal *ius personarum* romano nel rapporto acquisitivo tra persone e cose. In esso Nietzsche ritrova, nella sua espressione più pura, quel fraintendimento occulto prodotto dalla macchina teologico-politica attraverso lo scambio indebito tra origine e fine. L'utilità di un qualsiasi organo, fisiologico o politico, non ha nulla a che vedere con la sua genesi effettiva, perché la causa originaria è sempre sequestrata e reinterpretata dalle potenze superiori che se ne servono ai propri fini. Quando egli scrive che «il mondo, per Spinoza, era tornato in quella innocenza in cui si trovava prima dell'invenzione della cattiva coscienza»⁷⁹, allude appunto al meccanismo di attribuzione di responsabilità e di imputazione di colpa, posto dalla filiera teologico-politica moderna alla base dell'identità personale: «Dovunque vengano cercate responsabilità, chi le cerca è di solito l'istinto del *voler punire e giudicare*. Si è spogliato il divenire della sua innocenza se si riconduce un qualsiasi essere fatto così e così alla volontà, alle intenzioni, ai protocolli della responsabilità»⁸⁰. La «macchina che produce colpevolezza»⁸¹ si genera dall'idea che sia possibile estrarre un frammento dalla grande catena dell'essere per farne oggetto di un castigo già da sempre presupposto al peccato commesso.

Tutto ciò – il rifiuto di una concezione personalistica del Dio, speculare a quella dell'uomo – è quanto Nietzsche assorbe dal panteismo spinoziano in una forma che dà ragione della sua enfatica dichiarazione di gemellarità spirituale. Come è noto, essa è contraddetta da altri passi in cui il filosofo prende una distanza altrettanto pronunciata dal suo «predecessore», arrivando a definirlo «tisico», «ipocrita» e «avvelenatore». Il senso di questa relazione

ambivalente, al di là dell'instabilità umorale di Nietzsche, è chiarito da un frammento in cui egli parafrasa il *Deus sive natura* spinoziano in *Chaos sive natura*⁸². Alla base di tale slittamento semantico è il rifiuto nietzscheano del residuo teologico ancora presente nella categoria di panteismo. Alla naturalizzazione di Dio, da parte di Spinoza, Nietzsche accompagna, o giustappone, una sdivinizzazione della natura che si ripercuote anche sulla sua concezione dell'uomo, da lui reinserito nel suo ambiente naturale. Tale processo, insieme di compimento e di riconversione, del paradigma spinoziano, passa per una duplice contestazione. La prima riguarda il primato che Spinoza assegna all'istinto di conservazione, cui Nietzsche antepone, come primario, l'impulso espansivo, e anche dissipativo, di una volontà di potenza che può spingersi al punto di sacrificarsi. Parallela a questa prima critica, e a essa conseguente, è poi l'altra, che rovescia la nota massima spinoziana *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* nel suo apparente contrario: *l'intelligere*, tutt'altro che contraddire gli istinti primari, nasce proprio dalla loro combinazione contrastiva⁸³. Come sempre, nella genealogia nietzscheana, ciò che risulta ribaltata è una erronea percezione della successione delle cose, in base a cui proiettiamo sull'origine del procedimento conoscitivo il suo esito finale, apparentemente libero da conflitti pulsionali. Da qui una immagine irenica della conoscenza che la dissocia da quel groviglio disarmonico di impulsi di cui è invece il prodotto tardo ed estenuato: «Noi, che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro*»⁸⁴.

A questo punto Nietzsche prosegue la sua argomentazione aprendo una interrogazione radicale, variamente ripresa in diversi testi, su quel «posto del pensiero» che costituisce il filo conduttore della nostra analisi: «Per un lunghissimo tratto di tempo, si è considerato il pensiero consapevole come il pensiero in generale; soltanto oggi, ci balugina la verità che la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolga senza che ne siamo coscienti, senza che

lo avvertiamo»⁸⁵. Diverse sono le conseguenze, e anche i presupposti, che tale passo lascia trasparire. Innanzitutto esso istituisce, all'interno del pensiero, due strati o livelli, di diversa entità, il primo dei quali, più ampio e profondo, è marginalizzato e coperto dal secondo, più limitato e superficiale. Già altrove Nietzsche aveva insistito sulla fallacia della presunzione che attribuisce alla coscienza qualcosa che non soltanto non le appartiene ma sordamente collide con essa. Tutt'altro che soggetto di ciò che ritiene erroneamente il «proprio» pensiero, l'uomo ne è attraversato come da una forza che gli arriva dall'esterno, di cui egli non può essere che oggetto o tramite. In un frammento del 1885 l'autore esprime tale estraneità, o almeno esteriorità, del pensiero al soggetto con i due verbi intensamente intransitivi «venire» e «affiorare»:

Nella forma in cui viene, il pensiero è un segno che può significare molte cose e che ha bisogno di un'interpretazione o, più esattamente, di una volontaria restrizione e delimitazione, per diventare infine univoco. Esso affiora in me – da dove? per quale ragione? Non lo so. Viene, indipendentemente dalla mia volontà, di solito ravvolto e oscurato da una folla di sentimenti, desideri, avversioni, e anche da altri pensieri, mal distinguibile, molto spesso, da un «volere» o un «sentire»⁸⁶.

Con ciò Nietzsche non intende dire che l'uomo non pensa – anche se il pensiero non è un elemento essenziale nell'esperienza umana, circondato e tagliato com'è dagli stati, vitalmente attivi, del sonno, dell'emozione, della dimenticanza. Solo che non sempre, e anzi quasi mai, egli pensa di stare pensando allorché, spinto da forze aliene, lo fa. Tale consapevolezza – con cui ordinariamente identifichiamo la coscienza riflessa – non soltanto si situa alla superficie del pensiero ma tende a celarne il nucleo profondo, radicato nell'inconscio. Da qui la fragilità congenita della nostra conoscenza, che la colloca in una condizione di subalternità reattiva rispetto alle forze originarie che nascono dai recessi della vita⁸⁷. Proprio per contenere, e incanalare, la spinta potenzialmente distruttiva, che promana da esse, l'intelletto eleva le sue barriere divisorie. Nietzsche non nega – e anzi rivendica – il carattere necessario di questo pensiero protettivo, che assume di volta in volta

il nome di intelletto, ragione, conoscenza. Esso è del tutto indispensabile a quella specie umana, debole e infelice, che ha immaginato di acquisire identità negando la propria provenienza animale e il proprio radicamento naturale. Solo separandosi da se stessa essa è riuscita a governare il proprio eccesso vitale, immunizzandosi preventivamente dai rischi che ne provenivano. È per questa esigenza conservativa che l'uomo ha costruito un intero ordine concettuale assimilato da Nietzsche, per la sua partizione, a un antico «colombario romano»⁸⁸. Esso è l'esito di quel processo di personalizzazione che, nella volontà umana di emancipazione dalla propria matrice naturale, si è ingegnato di «costruire un ordine piramidale, suddiviso secondo caste e gradi», e quindi «un nuovo mondo di leggi, di privilegi, di subordinazioni, di delimitazioni, che si contrapponga ormai all'altro mondo intuitivo delle prime impressioni come qualcosa di più solido, di più generale, di più noto, di più umano, e quindi come l'elemento regolatore e imperativo»⁸⁹. Solo che, come è tipico di ogni logica immunitaria, tale intento autoconservativo è contraddetto da un esito potenzialmente distruttivo della stessa vita che intende salvaguardare⁹⁰. Ciò accade intanto perché le verità che inventa, distinguendole dalle menzogne, sono esse stesse menzognere. E poi perché la macchina escludente della persona funziona tagliando il legame che vincola la coscienza alle ragioni del corpo da cui pure si genera, spingendola «lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre»⁹¹.

L'unica via per disattivare questo dispositivo autodissolutivo, secondo Nietzsche, non è quella di bloccare il flusso del pensiero – cosa impossibile da parte di una volontà individuale – ma, al contrario, di ricollegarlo alla propria radice primigenia da cui è stato strappato dalla sua attitudine difensiva. Solo in questo modo, rompendo le fragili paratie della coscienza riflessa – immergendosi nel flusso integrale della vita da cui scaturisce – il pensiero può liberarsi della propria subalternità a motivazioni strumentali e ritrovare lo slancio perduto. Ma neanche in questo caso esso è in sé autonomo – porta sempre impressi i segni di una dinamica interrelazionale irriducibile a una dimensione individuale. Che lo si

concepisca come risultato di lotte interne al corpo o come esito di rapporti di forza esterni, il pensiero è in ogni caso, di necessità, comune. Non si pensa mai da solo – in sé e per sé, ma sempre per gli altri o contro gli altri. Ma un conto è sequestrare questo elemento comune nel colombario di categorie discriminanti, un altro assumerlo, facendosene attraversare, come occasione per rompere la gabbia angusta dei concetti e liberarsi dei propri limiti: «L'intelletto, maestro di finzione, è libero e sottratto al suo normale servizio da schiavo, sintanto che può ingannare senza recare *danno*, e celebra allora i suoi Saturnali. In nessun'altra occasione esso è più esuberante, più ricco, più orgoglioso, più abile e più audace»⁹². Pensiero libero, per Nietzsche, non è quello di un individuo separato, rispetto agli altri e anche a se stesso, dalla macchina teologico-politica della persona, ma quello che rimette l'uomo in rapporto con le forze vitali che lo costituiscono dal suo interno e dal suo esterno.

6. L'autore che più di altri sviluppa una tale prospettiva, spingendo ancora più a fondo la decostruzione della macchina teologico-politica, è Bergson. Pur con un tono diverso, e inassimilabile a quello di Nietzsche, si può dire che egli ripercorra inconsapevolmente tutti i passaggi di *Verità e menzogna*, inserendoli in un orizzonte altrettanto radicale. Anche per lui l'ordine della conoscenza si modella secondo le procedure, logiche e semantiche, di un linguaggio funzionale al padroneggiamento dell'esperienza e all'assicurazione dei bisogni vitali. Da ciò quella sostituzione degli schemi spaziali alle categorie temporali – l'estensione al posto della durata, il punto invece dell'attimo, la divisione piuttosto che il continuo – che caratterizza sia il senso comune sia la tradizione filosofica, separandoli dal movimento reale delle cose. Tutti i problemi irrisolti della metafisica derivano da questo fraintendimento originario. Come Nietzsche, anche Bergson ne rinviene la genesi in un trasferimento indebito dal piano pratico e operativo, in cui il nostro sapere affonda la propria radice, a quello conoscitivo ed epistemico. Così ciò che è solo una nostra esigenza pragmatica assume il falso carattere di una verità universale. Ma egli fa un passo ulteriore, in relazione all'orizzonte fin qui delineato, nella

misura in cui interpreta questo errore prospettico come esito di un vero e proprio dispositivo performativo in cui siamo presi senza possibilità di conoscerne gli effetti. È quel che definisce «meccanismo cinematografico del pensiero»: «Che si tratti di pensare il divenire, o di esprimerlo, o anche di percepirlo, noi non facciamo mai altro che azionare una specie di cinematografo interiore. Si potrebbe dunque riassumere tutto ciò che è stato sin qui osservato dicendo che *il meccanismo della nostra conoscenza abituale è di natura cinematografica*»⁹³. Come Heidegger riconduce il nascondimento dell'essere a una sorta di macchinazione originaria, di cui non riusciamo a venire a capo perché ne siamo parte integrante, così Bergson riporta la sostituzione dello spazio al tempo a un analogo congegno, il cui primo risultato è quello di sottrarsi al nostro sguardo, ribaltandone l'asse prospettico. Non diversamente da quanto accade nel cinema, il moto non viene eliminato ma riprodotto in una forma artificiale che lo svuota di spessore, schiacciandolo su una immagine di superficie. Come durante la proiezione di un film ciascun fotogramma, di per sé immoto, è animato dal movimento automatico della pellicola, così, nel regime della conoscenza, assumiamo le cose nella loro immagine discontinua, per poi ricomporle meccanicamente, inserendole, per così dire, nella scatola del nostro apparato percettivo.

Questo determina, secondo Bergson, una doppia conseguenza – di accecamento e di deformazione. Da un lato perdiamo di vista la realtà e dall'altro la produciamo noi stessi, appiattita e capovolta, sullo schermo mobile della nostra percezione ottica. In tal modo ciò che è sullo sfondo viene spinto in superficie, mentre ciò che segue è presupposto a quello che precede. Da qui entrambi i tratti fantasmatici che oscurano la nostra visione, imprigionandola in una griglia, artefatta e selettiva, all'interno della quale ogni evento presente è ridotto a pura replica del passato. Il primo è quello dell'anticipazione dell'effetto rispetto alla sua causa. È lo stesso meccanismo di retroazione smascherato dalla genealogia nietzscheana, in base al quale un'opzione attuale assume le fattezze originarie di un valore eterno. Ciò che oggi è valutato in un dato modo, ci appare esserlo stato da sempre, come se il giudizio potesse

preesistere ai termini che lo compongono. In questa maniera la realtà pare preceduta dalla sua possibilità, quando invece questa non è che la proiezione retrospettiva di quella. Perciò accade, ad esempio, di poter scambiare per prodromi della democrazia eventi, a essa eterogenei, che solo a posteriori sembrano suoi antecedenti necessari. In realtà, come dimostra la genealogia, gli eventi non possono essere colti nella loro configurazione iniziale. Ciò sarebbe possibile solo se il passato fosse vissuto, nel momento in cui si determina, in funzione di un avvenire che di per sé è sempre imprevedibile. La stessa matrice dell'essere ci è conoscitivamente sottratta da una serie di equivoci che ne mascherano i contorni. La nostra impressione è che esso sia venuto, a un dato momento, a riempire un vuoto che lo precedeva. Ci serviamo del concetto di vuoto per pensare il pieno, senza accorgerci che quanto immaginiamo tale non è che una realtà diversa da quella che vorremmo, solo perciò dichiarata inesistente. Con il medesimo pregiudizio definiamo «disordine» un ordine non di nostro gradimento, che vogliamo sostituire con un altro a noi più confacente. Le immagini del nulla, o del disordine, insomma, si generano come per magia nel punto vuoto in cui non scorgiamo più ciò che davvero esiste e non vediamo ancora quanto vorremmo che sopraggiunga. Così, prosegue Bergson, – smontando la doppia trappola della presupposizione e del raddoppiamento, – c'è più realtà in un oggetto qualificato non esistente, o soltanto possibile, che in quello classificato come reale: vale a dire l'oggetto esistente sommato all'esclusione di quello che non consideriamo tale: «Il possibile – egli sostiene in un saggio giustamente celebre – è l'effetto combinato della realtà una volta apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro»⁹⁴. Diversamente dal virtuale, che è già reale, pur non essendo ancora attuale, il possibile non è la matrice ma il prodotto postumo e retrodatato di quello che si è realizzato.

Ciò che unifica questi movimenti decostruttivi di Bergson è il rifiuto del negativo come modalità di approccio alla realtà. La negazione non è che la sostituzione indebita, rispondente a una finalità pratica, di un'affermazione a un'altra che non siamo disposti ad accettare. È dunque un'affermazione di secondo grado – riferita a

un giudizio, piú che all'oggetto. Questa confusione tra affermazione e negazione – o anche tra azione e reazione – è un'ulteriore riprova della nostra difficoltà a incontrare direttamente il reale nella sua potenza dinamica. Non essendo in grado di conoscerlo dall'interno, vale a dire nel flusso che lo costituisce, applichiamo a esso i nostri schemi mentali, perdendo di vista il suo tessuto unitario. L'analisi dirompente – rispetto ai modelli idealistici e realistici, trascendentali e fenomenologici – dedicata da Bergson alla «percezione pura», cioè colta al suo stadio originario, ancora non commista alla memoria, è forse la punta estrema del suo metodo. Anche in questo caso egli effettua una svolta di centottanta gradi rispetto alla tradizione moderna, che procede dalla coscienza soggettiva al mondo esterno. Bergson parte, al contrario, da questo per arrivare in primo luogo al nostro corpo e solo dopo, in una forma inseparabile dal corpo, alla coscienza. Le immagini che percepiamo nascono sempre fuori di noi, nelle cose che ci circondano, e solo mediante una selezione orientata ai bisogni del nostro corpo pervengono alla coscienza. Cosicché quel nucleo, volontario e razionale, che la filosofia moderna ha posto all'origine della categoria di persona non è che il punto di arrivo finale di un processo nato e costituito al suo esterno: «Dapprima c'è l'insieme delle immagini; in questo insieme ci sono dei “centri di azione”, contro cui sembrano riflettersi le immagini interessanti; è così che nascono le percezioni e che si preparano le azioni. *Il mio corpo* è ciò che prende forma al centro di queste percezioni; *la mia persona* è l'essere cui bisogna riferire queste azioni»⁹⁵.

Non va sottovalutata la forza decostruttiva di tale prospettiva nei confronti di un intero fronte filosofico impostato in senso soggettivistico od oggettivistico – sono i due lati della stessa medaglia⁹⁶. Quando Bergson sostiene che la percezione «non è soggettiva perché essa è nelle cose piuttosto che in me»⁹⁷, apre un ampio varco critico nel dispositivo della persona, di certo non riempito dall'uso che egli continua a fare del termine. Il soggetto personale è sempre relativo, e logicamente subordinato, al sostrato impersonale da cui emerge e cui, per esprimersi in tutta la sua potenzialità, deve tornare:

... noi speriamo appunto di mostrare – afferma Bergson – che gli

accidenti individuali sono innestati su questa percezione impersonale, che questa percezione è la base stessa della nostra conoscenza delle cose e che, per averla misconosciuta, per non averla distinta da ciò che la memoria vi aggiunge o toglie, si è fatto dell'intera percezione una specie di visione interiore e soggettiva⁹⁸.

A differenza dell'affezione, o della sensazione, inerenti al nostro corpo, la percezione è situata al di fuori di esso al punto che, se anche questo non esistesse, sussisterebbe di per sé. Da qui «l'errore di coloro che vedono nella percezione una proiezione esterna di sensazioni inestensive, ricavate dal nostro proprio fondo, sviluppate poi nello spazio. Essi (...) dimenticano soltanto che resta uno sfondo impersonale in cui la percezione coincide con l'oggetto percepito e che questo sfondo è l'esteriorità stessa»⁹⁹.

Qui, senza rendersene conto, Bergson attribuisce alla percezione quella stessa esteriorità, comune e impersonale, che gli averroisti – da lui ascritti alla concezione statica del reale¹⁰⁰ – assegnavano all'intelletto possibile. L'immagine percepita, prima di «personalizzarsi» attraverso l'apporto soggettivo della memoria, costituisce una faglia mediana tra le cose e la rappresentazione, precedente la loro divisione, che rimanda piuttosto a qualcosa come una pura percettibilità. Essa è un'apparenza che non richiede necessariamente un soggetto cui apparire, perché si costituisce prima di ogni ego, coscienza o, tanto più, persona. Come il diafano in Averroè, si tratta di una struttura translucida, che consente la visibilità delle cose, senza coincidere con esse né con il nostro sistema sensorio. Uno spettacolo che, per palesarsi, non ha bisogno della presenza di uno spettatore o di un testimone. È come se la percezione, venendo da fuori, transitasse attraverso di noi, senza, tuttavia, appartenerci né nel punto di partenza né in quello di arrivo. Certo, per potersi fissare, e prima ancora ritagliare nella generalità delle immagini, essa deve incontrare un corpo individuale. Da questo punto di vista si può anche parlare di atto percettivo, intendendo per esso la capacità di ritenere in noi l'immagine, organizzandola in forma utile alla nostra azione. Ma ciò avviene secondo una modalità passiva e quasi inconscia, irriducibile a quella, diversamente attiva, del *cogito* cartesiano, dello schematismo trascendentale in Kant o

della intenzionalità fenomenologica. In nessuno di questi casi si dà un campo visivo assolutamente immanente – che il soggetto percipiente non può trascendere perché ne è parte. È attraverso il solito capovolgimento ottico dei rapporti reali che attribuiamo a noi stessi qualcosa che non solo non ci appartiene ma in un certo senso ci precede e costituisce.

Naturalmente ciò vale per la percezione pura – isolata e come astratta rispetto alla complessità del processo in cui è inserita, che prevede fin dall'inizio la presenza agente della memoria. Se restassimo a questo livello, da Bergson isolato soltanto per comodità espositiva, non fuoriusciremmo dal dispositivo cinematografico del pensiero, limitandoci a rovesciarlo. Per padroneggiarlo, dobbiamo ricollegare il momento percettivo a quell'insieme di ricordi, immaginazioni, intendimenti che traducono, a un certo punto, le percezioni in idee. E che qualificano, differenziandolo, l'uomo rispetto alle altre specie viventi. Non c'è dubbio che da questo lato tornino in gioco elementi individuali, e anche specificamente personali, come quelli che attengono all'atto libero. Che l'effetto non sia mai interamente contenuto nella propria causa – che anzi questa sia nient'altro che un suo risultato retrodatato – significa che il senso più alto, e propriamente libero, dell'azione umana sta sempre nell'eccesso che la spinge al di là di essa, in una continua sporgenza rispetto alle sue stesse condizioni di partenza. Ma, anche da questo punto di vista, essa va inserita in un movimento più vasto che la comprende come un taglio, o una piega, nel divenire della realtà. La libertà, per Bergson, non è il libero arbitrio della tradizione personalista, secondo cui qualcuno sceglie tra diverse possibilità equivalenti, realizzando l'una piuttosto che l'altra. Se così fosse, la scelta sarebbe già contenuta, e dunque annullata, in qualcosa che la precede, mentre libero è soltanto l'evento che crea una realtà nuova e imprevedibile. Ma che la libertà sia appunto "evento", e non la prerogativa di un dato soggetto, vuol dire che essa è collocata sullo stesso piano di immanenza cui appartengono, insieme ai processi naturali, tutti gli esseri viventi, umani e non umani. Certo, ammette il filosofo, gli spiritualisti

... hanno ragione di credere alla realtà assoluta della persona e

alla sua indipendenza dalla materia; ma la scienza è lí, pronta a dimostrare la solidarietà tra vita cosciente e attività cerebrale. Hanno ragione di attribuire all'uomo un posto privilegiato nella natura, di ritenere infinita la distanza tra l'animale e l'uomo; ma la storia della vita è lí pronta a rappresentarci la genesi delle specie attraverso trasformazioni graduali, dandoci l'idea di voler reintegrare l'uomo nell'animalità¹⁰¹.

È evidente il salto di paradigma rispetto al personalismo, non solo antecedente ma anche successivo – di provenienza cattolica, fenomenologica, esistenzialista. Ciò che viene meno, nella concezione bergsoniana, sono le soglie escludenti che, nel dispositivo teologico-politico della persona, separano l'individuo umano dalle altre specie viventi e da se stesso – da una corporeità imprigionata nella sfera subalterna della *res extensa*. Abbiamo visto come tale impostazione sia revocata in dubbio da una teoria che vincola la percezione al mondo esterno – la coscienza non è il presupposto ma l'esito ultimo di un processo che si svolge al di fuori dell'esperienza interiore e che soltanto a un certo momento, a opera della memoria, rimette in causa qualcosa come un soggetto. Ma a questa spinta alla esteriorizzazione Bergson ne aggiunge un'altra, non meno dirompente, alla temporalizzazione. Il soggetto personale, rovesciato nel proprio fuori, è insieme dilatato in un costante divenire, necessariamente impersonale, che distende nel tempo la sua sostanza soggettiva: «Ciascuno dei nostri stati, nel momento stesso in cui si verifica in noi, modifica la nostra persona, in quanto è la nuova forma che abbiamo appena assunto»¹⁰². Non a caso Bergson, in maniera non diversa da quanto sostiene nei medesimi anni Giovanni Gentile¹⁰³, riconduce l'atto non al «fatto», bensí al «farsi», inteso, secondo il concetto aristotelico di *praxis*, come processo che trasforma il soggetto insieme all'oggetto. Così da rendere soggetto, piú che una data persona, il divenire in cui essa si moltiplica:

Se – scrive l'autore nell'*Evoluzione creatrice* – il linguaggio si modellasse in questo caso sulla realtà, noi non diremmo «il bambino diventa uomo», ma «c'è divenire da bambino a uomo». Nella prima proposizione, «diventa» è un verbo a senso indeterminato, destinato a mascherare l'assurdità in cui si cade attribuendo lo stato «uomo» al

soggetto «bambino». (...) Nella seconda proposizione, «divenire» è un soggetto. Viene in primo piano. È la realtà stessa¹⁰⁴.

Ciò che in questo modo viene travolto è l'impianto stesso della macchina teologico-politica – il nodo che essa stringe tra unità e dualità nella forma dell'inclusione escludente. Su questo punto occorre operare una distinzione fondamentale. Si sa che Bergson stesso contrappone uno schema bipartito all'omologazione astratta che l'intelletto produce allorché sovrappone un modello spaziale alla durata temporale. Ma ciò che, in questo modo, egli rifiuta è proprio il dispositivo dell'unificazione mediante esclusione di una delle due forme dell'esperienza da parte dell'altra – lo spazio al posto del tempo, il tempo ridotto a spazio. Da qui il continuo richiamo alla differenza di natura, e non solo di grado, che ha l'effetto di sdoppiare quanto idealismo e realismo amalgamano, l'uno a favore del soggetto e l'altro dell'oggetto. Da *Materia e memoria* fino alle *Due fonti*, questo procedimento binario diventa una costante della filosofia bergsoniana, articolata sempre in forma duale – durata/estensione, qualità/quantità, istinto/intelligenza e così via. Ma tale procedura non va assolutizzata al punto di perdere l'orizzonte unitario da cui origina¹⁰⁵. Come sempre, in Bergson, si tratta di guardare il reale da un duplice angolo di visuale – l'uno interno e l'altro esterno a quel dispositivo cinematografico che insieme lo riproduce e deforma. La dualità è la modalità in cui l'uomo vive la propria esperienza, aderendo a uno dei due livelli in cui essa si duplica, non il movimento della realtà che, in sé, è sempre unitario. Ciò che, guardato dal lato della realizzazione attuale, è un doppio, visto nella sua genesi virtuale è un unico moto di contrazione e stratificazione, tensione ed estensione. Come la materia non è il contrario della memoria ma una memoria solidificata e distesa, così il passato non è qualcosa di morto e superato ma soltanto il livello più dilatato del presente.

Qui si manifesta la radicale estraneità del pensiero di Bergson alla macchina teologico-politica. Diversamente da quanto accade in essa, non solo nessuno dei due poli esclude l'altro, ma costituisce la molla interna del suo infinito rilancio. Piuttosto che fattore di divisione e discriminazione, insomma, il Due è la forma stessa di un

unico flusso che si dispiega attraverso continue disgiunzioni, a loro volta produttive di ulteriori diramazioni: «L'essenza di una tendenza vitale è di svilupparsi in forma di un fascio, creando, per il solo fatto del suo accrescersi, delle direzioni divergenti, fra le quali si dividerà lo slancio»¹⁰⁶. Certo, i due livelli di realtà non sono mai simmetrici ma solo perché l'uno è interno all'altro fino al punto limite di coincidere con esso. Come spiega in maniera insuperata Deleuze, se una delle due parti differisce dall'altra perché espressiva di tutta la differenza, dovrà, per forza, differire anche da se stessa, sdoppiandosi a sua volta¹⁰⁷. Un misto si scompone in due tendenze, una delle quali è la durata continua e indivisibile. Ma, se questa è l'unica realtà, dovrà comprendere in sé quella stessa materia che ne costituisce la struttura, per così dire, assopita e stratificata. Questa logica, apparentemente paradossale, è il risultato della sostituzione del virtuale al possibile – del paradigma di differenza a quello di negazione. È essa che smonta l'inclusione escludente intorno a cui da sempre ruota la macchina della teologia politica. Nell'ottica di Bergson non c'è, propriamente parlando, né inclusione né esclusione ma solo differenziazione di un unico processo generativo di se stesso. Ciò che nel dispositivo teologico-politico è la negazione, o la subordinazione di un termine all'altro, diventa, con lui, la realizzazione affermativa di una virtualità che li precede e produce entrambi. Così l'individuo non è costruito, come la persona, sul primato della parte razionale su quella istintuale ma attraverso un processo di individuazione che trascorre senza sosta dall'una all'altra. Perciò quella che appare una dualità è, in realtà, un'unità molteplice – costituita da una cascata di differenze, l'una consecutiva all'altra. Come la materia è una forma esteriorizzata di memoria e l'istinto una ragione ancora ripiegata su di sé, così la prima delle due fonti della morale è la riserva di senso da cui sorge anche quella destinata a sopravanzarla. Parlando il linguaggio di Spinoza – in cui Bergson riconosce l'unico sprazzo di luce nella tradizione filosofica¹⁰⁸ – è la stessa relazione che passa tra *natura naturans* e *natura naturata*. Si tratta della medesima cosa, guardata dal lato della sorgente o da quello della foce. Ma con la differenza, rispetto a Spinoza, che per Bergson il tutto non è già dato in anticipo e anzi sempre eccedente

rispetto alla propria origine. Essendo non la realizzazione di un possibile ma l'attuazione di un virtuale, la differenza non esclude un'altra possibilità ma accresce la realtà di un segmento non compreso nella sua configurazione originaria. L'attuale è sempre diverso dal virtuale che pure attualizza. L'evoluzione creatrice non è un'entità produttrice di differenze ma un differenziale puro – non qualcosa di esistente che differisce ma il movimento della differenza in quanto tale. L'essere che di volta in volta ne scaturisce non è un soggetto ma l'effetto che solo in maniera retrospettiva assume una connotazione soggettiva. Il pensiero teso nel massimo sforzo di oltrepassarsi – che Bergson chiama «intuizione» senza volerne ridurre, ma semmai accrescere, la potenza intellettuale – si misura dalla capacità di ricondurre tutte le dualità al fondo unitario della vita. Perciò, come si sarebbe espresso Spinoza, se «la scienza ci promette il benessere, tutt'al più il piacere (...), la filosofia potrebbe già darci la gioia»¹⁰⁹.

7. A compiere il percorso inaugurato da Spinoza e sviluppato, lungo traiettorie differenti, da Nietzsche e Bergson, è Gilles Deleuze¹¹⁰. Se non si riferisce in maniera esplicita alla teologia politica è soltanto perché egli la identifica integralmente con la macchina capitalistica. Il tratto in più che percorre, rispetto ai propri predecessori, sta anzi appunto nella individuazione dell'esito economico del dispositivo teologico-politico, già implicito nella matrice *oikonomica* della categoria di persona. Non solo, come si è finora visto, la macchinazione non è ciò che dichiara di essere ma il suo primo effetto è espresso dalla capacità di travestimento che nello stesso tempo la deforma e la riproduce potenziata. Deleuze è forse il primo a cogliere il duplice strato in cui essa si articola – il contenuto economico della sua teologia politica e la forma politica della sua teologia economica. Come si è sostenuto fin dalle prime pagine, la prestazione decisiva della macchina è l'inclusione escludente, vale a dire il procedimento attraverso cui l'intera realtà è unificata dalla prevalenza di una delle sue due parti sull'altra. È esattamente quanto rileva Deleuze allorché riconosce nella struttura binaria a dominante – uomo/animale, adulto/infante, maschio/femmina, bianco/nero – il

perno di rotazione della civilizzazione occidentale. All'interno di essa la teologia si fa politica, mentre la politica assume una figura economica. Se la piega teologica della procedura economica sta nella destoricizzazione del modello del mercato, il suo profilo politico va individuato nella declinazione bipolare e polemica di ciò che invece è singolare e molteplice.

Ma lo strappo di Deleuze nei confronti del pensiero moderno sta ancora in altro. E cioè nell'interpretazione affermativa della relazione tra la macchina e il suo oggetto – la vita nella sua infinita potenza produttiva. Se è vero che la vita è presa, e sdoppiata, dalla macchina, questa è a sua volta parte di una vita comprensiva di tutto ciò che opera al proprio interno. Perciò, pur articolando il reale in forma binaria, la stessa macchina ha una struttura molteplice come la realtà che cattura – al punto che non bisognerebbe parlare di «macchina» al singolare ma piuttosto di «macchine», plurali quanti sono i piani lessicali coinvolti – esistono cioè macchine sociali, politiche, economiche, erotiche, belliche, e così via. Si può dire che esse non facciano che moltiplicarsi – ogni macchina è costituita da altre macchine, ogni macchina è macchina di macchine secondo una proliferazione che non è possibile arrestare. Non solo, ma la macchina non è mai semplice, nel senso che è sempre essenzialmente ambivalente. È questo il più netto discrimine che separa la prospettiva di Deleuze da altre, come quella heideggeriana, orientate in senso critico-negativo. Per lui la macchina nega ciò che afferma ma anche afferma ciò che nega, in un flusso che va sempre colto nella sua interezza e reversibilità. Se tutte le macchine hanno, al proprio interno, un elemento repressivo, esse trasportano anche una tendenza potenzialmente liberatoria. Per quanto oppressiva, qualsiasi macchina comprende forze che, ribaltate nel loro senso d'insieme, possono assumere una valenza emancipativa.

Tale carattere ambivalente concerne in modo peculiare quella macchina capitalistica che esprime la tendenza fondamentale del nostro tempo. Anziché contrapposta a ciò che Deleuze e Guattari definiscono macchina desiderante, fa tutt'uno con essa, situandosi esattamente nel suo rovescio. Entrambe sono mosse dal desiderio ed entrambe lo riproducono senza sosta. A differenza dei precedenti

regimi teologico-politici, quello capitalista, lungi dal reprimerlo, libera e potenzia il desiderio, riconoscendolo alla base della produzione sociale. Non solo, infatti, il capitalismo non interrompe i suoi flussi ma allenta la loro codificazione disciplinare, moltiplicandone l'intensità complessiva. Allo stesso modo, nella dialettica sempre in atto fra territorializzazione e deterritorializzazione, il capitale si situa a favore di questa, spingendola all'estremo attraverso la creazione del mercato mondiale. Contro la politica territoriale degli Stati, esso libera correnti finanziarie e tecnologiche che attraversano i loro confini, sfidando le sovranità nazionali. In questo senso la macchina capitalistica si pone nel punto di confluenza di tutti i flussi che attraversano la vita individuale e collettiva, non soltanto consentendoli ma assumendoli in proprio. Ma – ecco il rovescio della medaglia – è appunto tale appropriazione, funzionale ai suoi fini, a costituire il limite interno della macchina e il limite a partire dal quale essa lavora contro se stessa. Facendoli propri, piegandoli a un esito che trascende la loro carica originaria, essa riduce l'intensità dei flussi, isolandoli dalla loro fonte e finendo per prosciugarli. È questo ripiegamento a determinare il ritorno spettrale del linguaggio teologico-politico nel tempo della teologia economica. Il capitalismo si configura così come un processo a due teste – una rivolta al desiderio e l'altra alla sua cattura – che restaura la logica escludente del Due all'interno del mondo globalizzato. Nonostante la sua piena unificazione tecnico-economica, questo rimane diviso tra organismi statali ancora saldati alla loro base territoriale. All'interno di essi, la teologia economica torna a parlare un lessico orientato, piuttosto che all'espansione della vita, alla sua selezione escludente. Ciò durerà fino a quando non prevarranno forze capaci di liberare le energie bloccate dall'imperativo assoluto del profitto. Quando si osserva criticamente che in Deleuze non vi è un'attenzione alla categoria di politica¹¹¹ analoga alla riflessione sull'arte o a quella sul cinema, si dimentica che nell'orizzonte della teologia economica l'agire politico resta comunque incluso nella macchina capitalistica – o come suo strumento operativo o come suo fattore di critica immanente. Il carattere univoco dell'essere – sostenuto da Deleuze contro ogni tipo

di dualismo – non solo non consente di separare il linguaggio politico da quello economico ma vede in tale separazione appunto l'effetto bipolare del dispositivo. Solo penetrando criticamente nella macchina il politico può sfuggire a quella divisione dall'economico che lo subordina agli imperativi di questo.

Come si vede, l'intera dialettica tra azione e reazione è giocata da Deleuze all'interno della macchina, più che contro di essa. Anche perché non esiste una soggettività situata su un piano diverso dal suo, in grado di sfuggirle e attaccarla dal di fuori. L'unica possibilità effettuale, per il pensiero critico, è tentare di trasformarla dall'interno, liberando e potenziando i suoi elementi affermativi. Non contrapponendo al potere un contropotere, o un non-potere, ma immettendo questo all'interno di quello. Tutta la tematica della minorità, del rizoma o dei punti di fuga, non deve fare immaginare che esista un altrove, alternativo alle potenze maggiori, in cui ci si possa rifugiare. Le due dimensioni – del maggiore e del minore, del molare e del molecolare – sono sempre pensate da Deleuze l'una nell'altra, come sua decostruzione interna. Il salto di paradigma da lui operato, rispetto ai tentativi di contrastare il dispositivo teologico-politico attaccandolo frontalmente, è palese. Più che tentare, invano, di fuoriuscire dall'unica dimensione in cui siamo presi, Deleuze propone di riconvertirla, liberando il potenziale energetico presente in essa. L'assoluta originalità della sua posizione è riconoscibile sia nei confronti di Nietzsche che in quelli di Bergson, dai quali pure egli prende le mosse. Se del primo rifiuta le soglie escludenti che tagliano la vita secondo tipologie antropiche di differente rango, al secondo contesta una definizione troppo lineare di dispositivo, come puro apparato di accecamento o di deformazione. La divergenza da Bergson – in una forma che alla fine salda ancora di più il loro rapporto – si esprime soprattutto nella diversa valutazione del cinema, da quello ridimensionato a "illusione" prospettica, da Deleuze posto invece al centro della propria macchina di pensiero. Il rilievo teoretico che assume la questione sta nel fatto che entrambi trattano la tecnica cinematografica nei termini di un dispositivo destinato a ridefinire il nostro rapporto con il mondo e dunque la forma stessa della soggettività. Anzi lo scarto che tra essi si apre è

tanto piú significativo quanto piú Deleuze tende a iscrivere il proprio dissenso all'interno del bergsonismo, arrivando a opporre il Bergson di *Materia e memoria* a quello dell'*Evoluzione creatrice*. Mentre quest'ultimo assume il cinema come il prototipo della tendenza, fallace, a schiacciare il tempo sul piano dello spazio, Deleuze vede in esso il piú elaborato apparato di produzione delle immagini che strutturano il nostro mondo percettivo. È a questa sorta di realtà dell'apparenza, prodotta dalla macchina del cinema, che egli allude quando si chiede, presupponendo una risposta affermativa, se «la riproduzione dell'illusione non è in un certo modo anche la sua correzione»¹¹², vale a dire se ciò che appare un'illusione non costituisca la forma stessa della realtà.

L'immagine-movimento che Bergson non riconosce nel cinema – anche per l'im maturità tecnica dei suoi inizi – è, per Deleuze, la stessa che il filosofo aveva rinvenuto nel primo capitolo di *Materia e memoria*. Se ai suoi esordi – quando la ripresa era fissa e la sezione spaziale immobile – il cinema lavorava ancora su fotogrammi isolati e discontinui, integrati solo a posteriori dallo scorrimento della pellicola, oggi è in grado di produrre immagini mobili in sé e anzi espressive della stessa mobilità. Quando, attraverso la centralità del montaggio e il movimento del carrello, la ripresa si libera dalla staticità della semplice proiezione, l'immagine incorpora al proprio interno il tempo. In tal modo il dispositivo cinematografico, tutt'altro che ridursi a pura illusione, diventa l'espressione piú fedele di quel piano di immanenza che Bergson aveva “scoperto” nel carattere esteriore della percezione. È il punto di partenza da cui Deleuze muove per invertire, dall'interno della macchina, la direzione dei suoi ingranaggi. Se, come aveva intuito già Bergson, l'immagine esiste di per sé, senza avere alcun sostrato alle spalle, ciò significa che svanisce sia l'idea di una realtà naturale da conoscere nella sua oggettività, sia, piú ancora, quella di un soggetto capace di produrla attivamente: «In che modo – si chiede Deleuze – le immagini sono nella mia coscienza, dato che io stesso sono immagine, cioè movimento?»¹¹³. Oltre che di materia e movimento, le immagini sono fatte anche di luce, determinando un apparire che non si rivolge a nessuno, che non richiede la presenza di uno spettatore. A fare luce

nel mondo non è, come suppone la fenomenologia, la coscienza soggettiva, ma le cose stesse, luminose di per sé, senza che nulla le rischiarì – laddove la coscienza, semmai, è la parete su cui la luce si rifrange e così si spegne.

Ciò che Deleuze – contro e attraverso Bergson – desume dalla macchina del cinema non fa che ribadire quello che egli ha sempre sostenuto, fin dal primo saggio sull'empirismo di Hume, in merito alla soggettività¹¹⁴. Già al centro di esso era, infatti, il carattere secondo, non originario, del soggetto – la sua emergenza da qualcosa che lo precede e determina nelle sue impressioni sensibili, rispetto alle quali esso risulta in larga misura passivo. Al suo fondo non vi è né la razionalità di una coscienza riflessa né l'atto di una volontà libera. Se gli manca l'intuizione originaria del *cogito* cartesiano, non è fornito neanche dell'attività trascendentale dell'*io penso* kantiano. L'autonomia che l'uno e l'altro gli attribuivano è, da Hume, sostituita da un intreccio di sintesi passive e abitudini primarie precedenti la sua opposizione all'oggetto. Con questo naturalmente non si vuole dire che Deleuze escluda, o anche ridimensioni, il ruolo della soggettività. Ciò che egli fa è piuttosto sottrarla e al regime dell'individuo e, tanto più, alla semantica della persona. Quando, nella *préface* di *Differenza e ripetizione*, si riferisce affermativamente a «un mondo in cui le individuazioni sono impersonali e le singolarità preindividuali»¹¹⁵, egli si situa su un piano di immanenza che smonta dall'interno il meccanismo teologico di riproduzione della trascendenza. Anche in questo caso non si tratta di un'opposizione esterna alla sua procedura – che finirebbe per restaurarne, raddoppiandolo, l'effetto di sdoppiamento. Come già in Bergson, l'opposizione tra immanenza e trascendenza, tra unità e dualità, appartiene alla sfera della seconda – ed è dunque fuori dall'universo della prima. Ciò cui Deleuze si rifà è l'esteriorità in quanto tale, destinata a decostruire lo stesso contrasto di principio tra immanenza e trascendenza. Non dunque una trascendenza nell'immanenza, come a volte si dice, ma un'immanenza che riempie la trascendenza fino al punto di destituirla in quanto tale¹¹⁶.

È lo stesso rapporto, non oppositivo ma inclusivo, che passa tra persona e impersonale – se la prima è il ripiegamento del secondo, il

secondo il dispiegamento, o la estroflessione, della prima. Diversamente da quanto si può pensare, l'impersonale non rimanda all'omogeneità dell'indifferenziato ma alla mobilità eterogenea della differenza. Esso non è la negazione della persona ma la sua liberazione affermativa dal dispositivo che la divide da se stessa nel momento in cui la strappa alla falda naturale da cui si origina. Non è detto che al fondo dell'Uno vi sia per forza un Due in lotta con se stesso. Tra l'uno e l'altro vi sono i molti, uniti in una combinazione plurale di singolarità: «Ci hanno fatto rimanere a lungo nell'alternativa; o sarete degli individui e delle persone, o raggiungerete un fondo anonimo indifferenziato. Scopriamo invece un mondo di singolarità preindividuali, impersonali che non si riducono né agli individui, né alle persone, né a un fondo indifferenziato»¹¹⁷. Si tratta di entità che possiamo chiamare ancora soggetti, ma a patto di riconoscerne la natura costitutivamente alterata. Esse sperimentano sí un processo di identificazione con se stesse ma solo per il passato – nei modi di un “io ero” – non piú per il presente, quando la trasformazione in atto impedisce un'autorappresentazione in prima persona, sostituendole la terza, secondo la forma, appunto impersonale, del “si”: piú che “io penso”, “si pensa”, non diverso, sul piano semantico, da “piove” o “c'è vento”. Anche in questo caso non si tratta della soppressione del soggetto, in assenza del quale l'evento in questione non sarebbe neanche avvertito, ma di un soggetto inteso come suo effetto, piú che come causa. A questa inversione del nesso tra causa ed effetto Deleuze intende riferirsi con il termine di «ecceità», relativo a un modo di individuazione diverso tanto dall'individuo già costituito, quanto, ancor piú, dalla persona, perché riferibile indifferentemente a un uomo, a uno stato o a un momento – come un'ondata di calore, un'intensità di giallo o le cinque della sera. In ogni caso non una sostanza ontologica ma una modalità di esistenza che, senza essere presupposta, risulti invece dall'incontro tra forze, affetti, accadimenti che la precedono e la provocano:

Gli eventi pongono questioni molto complesse di composizione e scomposizione, di velocità e lentezza, di longitudine e latitudine, di potenza e affezione. Contro ogni personalismo, psicologico o

linguistico, comportano la promozione di una terza persona, e anche di una «quarta» persona del singolare, non-persona o un esso in cui riconosciamo noi stessi e la nostra comunità meglio che nei vani scambi tra un Io e un Tu. In breve, noi crediamo che la nozione di soggetto abbia perso molto del suo interesse a *vantaggio delle singolarità pre-individuali e delle individualità non-personali*¹¹⁸.

Ma il sabotaggio della macchina teologico-politica operato da Deleuze non si limita all'orizzonte filosofico. Esso coinvolge l'intera semantica della persona – soprattutto nel suo versante giuridico¹¹⁹. Che la soggettività non sia identificabile in termini temporali – visto che il suo passato è sempre oltrepassato e riconfigurato dal presente – implica che sfugga ai due codici personali dell'attribuzione e dell'imputazione. Se il soggetto non è lo stesso di quello che era, perché solcato e moltiplicato da un'ininterrotta alterazione, vuol dire che non è interamente sussumibile nell'ordine della legge. Ciò che il suo divenire altro – animale, donna, infante, nero, secondo il repertorio di *Millepiani*¹²⁰ – elude è precisamente quel regime normativo che fa della legge non soltanto un dispositivo di punizione ma anche di colpevolizzazione, secondo il paradigma teologico-politico già descritto nei suoi effetti spettrali da Kafka. Ma anche in questo caso ciò non significa che Deleuze si situi al di fuori, o contro, la sfera del diritto. Ciò che egli opera, ancora una volta, è uno spostamento lessicale che trasferisce la norma dal piano, verticale, del comando sovrano a quello, orizzontale, della forma di vita. Il passaggio dall'uno all'altro – dal regime dell'imposizione a quello della metamorfosi – è affidato alla capacità creativa della giurisprudenza. Se nella logica aprioristica della legge i fatti, come le persone, sono sottoposti a un ordine che giudica i singoli casi sulla base di principî presupposti, la giurisprudenza, interpretata nella sua originaria potenza creativa, deriva i principî dai singoli casi. Come si era espresso Leibniz, annunciando la trasformazione del Diritto in Giurisprudenza universale, «si moltiplicheranno i principî, se ne tirerà sempre fuori uno dalla manica, e con questo accorgimento se ne cambierà l'uso. Non si domanderà più quale oggetto dato corrisponda a tale principio luminoso, ma quale principio nascosto corrisponda a tale oggetto, cioè a questo o a quel "caso irrisolto"»¹²¹.

Allora, se un diritto finalmente giurisprudenziale riuscirà a emanciparsi dal suo ruolo di controllo sociale per radicare nella prassi costituente la capacità inventiva del pensiero, incontrerà la funzione creativa della filosofia.

Ma perché ciò accada, occorre che la stessa filosofia cambi di passo, spingendosi al di là della linea che fin dalla sua origine la trattiene nel calco di un'immagine inadeguata. Quale sia tale immagine, che Deleuze definisce dogmatica perché preda della *doxa*, è argomentato lungo un percorso ininterrotto che dal III capitolo di *Differenza e ripetizione* arriva all'ultima opera, scritta con Guattari e programmaticamente intitolata *Che cos'è la filosofia?* Si tratta del presupposto irriflesso, ma ampiamente diffuso nella tradizione filosofica, che il pensiero sia naturalmente incline alla verità, in accordo con la buona volontà del pensatore e con i valori che questa presuppone. Votato spontaneamente alla conoscenza, esso sarebbe insidiato da forze esterne, interessate o passionali, che lo distoglierebbero dalla naturale propensione a incontrare il proprio oggetto. Solo rientrando in se stesso, reimmergendosi nella propria interiorità, il pensiero ritroverebbe la strada verso una riflessione pura, perché libera da influenze esteriori. Rispetto a questa confortante narrazione, la tesi di Deleuze è diametralmente opposta: anziché riconoscere nel pensiero un attributo del soggetto personale che incontra il proprio limite in forze esterne, egli vede proprio in esse la spinta necessaria che gli consente di vincere le resistenze, le vischiosità, i pregiudizi che lo gravano dall'interno. Non soltanto esso non ha nulla di spontaneo – è una potenza che, per attualizzarsi, deve vincere una naturale tendenza all'inerzia, come anche Heidegger sostiene, affermando che non abbiamo ancora cominciato a pensare. Ma, a differenza di lui, e in accordo con Nietzsche, Deleuze condiziona tale possibilità non a un dono dell'essere ma a una pressione inaspettata che lo strappi al torpore, costringendolo a pensare: «Cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca»¹²². In tal senso condizione del pensiero è il contrasto con il non-pensiero, che ne costituisce insieme la radice e l'avversario interno – ciò che esso deve vincere, senza

poterselo mai lasciare del tutto alle spalle e anzi portandolo dentro come ciò che va sempre superato: «La stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare»¹²³. Il pensiero, si potrebbe dire, pensa solo ciò che non è riuscito ancora a pensare. Esso non è situato soltanto fuori del soggetto, come hanno sostenuto i filosofi dell'impersonale, ma anche fuori di se stesso. Piuttosto che proprietà costitutiva dell'individuo, emerge da un fondo comune impersonale identificabile con il piano di immanenza. Da qui nascono i concetti, come singole onde che s'increspano sull'ondata più larga che le trasporta. Se essi sono propriamente filosofici, il piano di immanenza è pre-filosofico e dunque anche non-filosofico, ma presupposto alla filosofia. Ciò vuol dire che «il non filosofico si trova nel cuore della filosofia forse più della filosofia stessa, il che significa che la filosofia non può limitarsi a essere compresa soltanto in maniera filosofica e concettuale ma si rivolge, nella sua essenza, anche ai non-filosofi»¹²⁴. Pur non essendo una facoltà innata – richiedendo anzi uno sforzo di elaborazione che la separa dal senso comune, essa non vive fuori del riferimento alla comunità, della sua dimensione insieme singolare e collettiva.

Alla conclusione – ma si potrebbe anche dire all'esordio, se si riconosce in essa il nostro compito a venire – di una filosofia dell'impersonale, si ripropone quel rapporto tra pensiero e impensato, o tra singolare e comune, che abbiamo trovato, in forme sempre diverse, nel *Gran Commento* di Averroè, nell'universo infinito di Giordano Bruno, nella sostanza vivente di Spinoza – definito da Deleuze «il principe dei filosofi, forse il solo a non aver stabilito nessun compromesso con la trascendenza, ad averla braccata dappertutto»¹²⁵. Certo, quella partita non è stata vinta e solo in parte giocata. La macchina della teologia politica non è stata mai smontata – anche quando si è creduto che, per farlo, bastasse negare il nome di Dio, senza accorgersi che tale esercizio «appartiene ancora al vecchio piano, sebbene come movimento negativo»¹²⁶. È perciò che i diversi paradigmi di secolarizzazione, legittimazione, profanazione, lungi dallo sciogliere il nodo teologico-politico, restano stretti a esso in una modalità che Nietzsche avrebbe definito reattiva. L'unico varco, non

per uscire dall'orizzonte della macchina ma per rovesciarlo in senso affermativo, è la definizione di un piano di immanenza non opposto alla trascendenza ma coincidente con essa – e solo così a riparo dal suo effetto di sdoppiamento escludente. Se l'immanenza fosse intesa come il nudo contrario della trascendenza, non farebbe che raddoppiarne la logica duale. Per disinnescarla, non resta che intensificarne la tensione plurale, traducendo la divisione in differenza – rapportando l'Uno non al Due ma ai molti di cui è costituito. Ciò vorrebbe dire collocarsi non fuori della macchina ma trasgredire il confine che divide il dentro dal fuori, l'interno dall'esterno, il proprio dal comune. Si tratta di un obiettivo che il pensiero talvolta ha intravisto, senza mai attingerlo. Quello che dovrebbe essere pensato non lo è mai stato fino in fondo. Forse perché è l'impensabile stesso da cui nasce il pensiero. Forse perché il pensiero ha difficoltà di pensarsi. Di certo ogni volta che si è interpretata l'immanenza come immanente a qualcosa, anziché a se stessa, la trascendenza si è reintrodotta all'interno di essa ricostruendo la macchina escludente del Due. Ma, da un altro punto di vista, è anche vero che i fallimenti di cui la storia della filosofia è continua testimonianza hanno sempre fatto balenare qualcosa di ciò che pure negavano, aprendo uno spiraglio verso un modo di esistenza coincidente con la libertà di esistere. Ciò è accaduto tutte le volte che la filosofia – con una fede diversa da quella religiosa ma non meno intensa di essa – ha creduto nella possibilità del mondo e nel mondo come creazione di infinite possibilità. Questa sarebbe, se portata a fondo, non una negazione, né una diversione, ma una vera conversione che, anziché contrastarla invano, svuoterebbe dall'interno la teologia politica, lasciando infine trasparire ciò che la sua macchina ha sempre custodito come il suo nucleo più riposto:

Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l'impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano di immanenza. È la conversione empirista (noi abbiamo tanti motivi per non credere al mondo degli uomini, abbiamo perso il mondo, e questo è peggio dell'aver perso una fidanzata, un figlio o un dio...) Sí, il problema è cambiato¹²⁷.

¹ Sulle peripezie testuali del *Gran Commento* di Averroè, cfr. adesso l'introduzione di A. DE LIBERA alla sua ed. francese *L'intelligence et la pensée. Sur le «De anima»*, Paris 1998, pp. 7-45. Vedi anche l'ed. a cura di F. STUART CRAWFORD, *Averrois Cordubensis, Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge 1953. Più in generale, sul *Commento*, cfr. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford - NewYork 1992.

² Per un inquadramento, anche biografico, dell'opera di Averroè, cfr. M. CAMPANINI, *Averroè*, Bologna 2007; D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998.

³ Cfr. A. ILLUMINATI (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Roma 1996, pp. 52 sgg.

⁴ G. W. LEIBNIZ, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique* (1702), in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*, a cura di C. Frémont, Paris 1994, p. 221; trad. it. *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale unico*, in *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. I, Torino 2000.

⁵ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1997, p. 108.

⁶ IBN RUSHD (Averroè), *Grande Commento al libro terzo del De anima di Aristotele*, in ILLUMINATI (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., p. 127.

⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁸ Per una simile interpretazione cfr. il saggio di A. ILLUMINATI, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, in ID. (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., pp. 52 sgg.

⁹ In generale sul tema dell'immagine, ma anche in riferimento ad Averroè, vedi E. COCCIA, *La vita sensibile*, Bologna 2011.

¹⁰ IBN RUSHD, *Trattato sulla possibilità di unione tra intelletto materiale e intelletto agente nel corso della vita corporea (Epistola Averoy's)*, in ILLUMINATI (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico* cit., p. 198.

¹¹ Per il *De unitate intellectus contra Averroistas* di Tommaso, vedi B. NARDI (a cura di), *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze 1938. In merito, cfr. adesso P. PORRO, *Tommaso*

d'Aquino. *Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, pp. 439 sgg.

¹² Il *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia è compreso nell'ed. a cura di I. BRUNS, *Praeter Commentaria. Scripta minora*, Berolini 1887.

¹³ Per questa interpretazione vedi l'ottimo saggio di E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, introduzione di G. Agamben, Milano 2005, in particolare pp. 181 sgg.

¹⁴ B. NARDI, *Le opere inedite del Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 380. Sul rapporto tra Bruno e Averroè, cfr. R. STURLESE, «Averroè *quantumque arabo et ignorante di lingua greca...*». *Note sull'averroismo di Giordano Bruno*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. LXXI (1992), pp. 248-75; A. GAGLIARDI, *Scritture e storia: Averroismo e cristianesimo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 173-201; M. A. GRANADA, «Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». *Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», vol. V (1999), pp. 305-31; E. CANONE, *Giordano Bruno lettore di Averroè*, in C. BAFFIONI (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Napoli 2004, pp. 211-47.

¹⁵ G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, 2 voll., a cura di G. Aquilecchia e N. Ordine, Torino 2002, vol. I, p. 523.

¹⁶ ID., *De gli eroici furori*, *ibid.*, p. 729.

¹⁷ Cfr., in merito, G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Torino 2002, in particolare pp. 129 sgg.

¹⁸ Cfr. V. SPAMPANATO, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze 1933, p. 199.

¹⁹ Sulla diffidenza di Bruno per il concetto di persona, cfr. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano 2007, pp. 33 sgg.; H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, pp. 591 sgg.

²⁰ Cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma 1993, p. 170.

²¹ D. BERTI, *Vita di Giordano Bruno da Nola*, Torino 1868, p. 358.

²² G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno* cit., p. 656.

²³ ID., *Spaccio de la bestia trionfante*, *ibid.*, vol. II, p. 182.

²⁴ ID., *De la causa, principio et uno* cit., p. 666.

²⁵ BRUNO, *De la causa, principio et uno* cit., pp. 715-16.

²⁶ *Ibid.*, p. 654.

²⁷ BRUNO, *De gli eroici furori* cit., pp. 614-15; il riferimento ad Averroè è a p. 620.

²⁸ Sul mito di Atteone, cfr. G. CARILLO, *Atteone o della democrazia*, Napoli 2007.

²⁹ B. SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, in *Spinoza opera*, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg 1923-26, vol. III; trad. it. *Trattato teologico-politico*, in *Etica - Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino 1972, p. 624.

³⁰ Su Leibniz e Spinoza, cfr. V. MORFINO, *Il tempo della moltitudine*, Roma 2005, pp. 51 sgg.

³¹ G. W. LEIBNIZ, lettera a Henri Justel del febbraio 1678, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1923 sgg., vol. II.1, p. 393; trad. it. in *Scritti di logica*, Bologna 1968, p. 467.

³² Per l'interpretazione hegeliana di Spinoza e in genere per i rapporti tra i due filosofi, cfr. adesso B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Napoli 2001.

³³ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, 20 voll., Frankfurt a. M. 1971, vol. XX; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1949, vol. III.2, p. 142.

³⁴ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Spinoza opera* cit.; trad. it. *Etica*, in *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 132.

³⁵ Sul rapporto con l'averroismo, cfr. A. KOYRÉ, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Milano 2002.

³⁶ SPINOZA, *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 130.

³⁷ Cfr., per questa interpretazione, il libro, a tutti gli effetti spinoziano, di M. ADINOLFI, *Continuare Spinoza. Un'esercitazione filosofica*, Roma 2012.

³⁸ SPINOZA, *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 301.

³⁹ Cfr. É. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano 2002.

⁴⁰ SPINOZA, *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 195.

⁴¹ *Ibid.*, p. 200.

⁴² *Ibid.*, p. 338.

⁴³ SPINOZA, *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 146.

⁴⁴ Oltre a A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano 1981, e a MORFINO, *Il tempo della moltitudine* cit., vedi W. MONTAG, *Chi ha paura della moltitudine? Tra individuo e Stato*, in «Quaderni Materialisti», vol. II (2012), pp. 63-79.

⁴⁵ SPINOZA, *Etica - Trattato teologico-politico* cit., p. 282.

⁴⁶ B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, in *Spinoza opera* cit., vol. III; trad. it. *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa 1999, p. 67.

⁴⁷ F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatsvorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, 14 voll., Stuttgart-Augsburg 1856-61, vol. VII; trad. it. *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁰ SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda* cit., p. 183.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämtliche Werke* cit., vol. VII; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* cit., p. 134.

⁵³ Cfr. sulla questione i lavori schellinghiani di G. CUSINATO, in particolare *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, pp. 68 sgg.

⁵⁴ F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Sämtliche Werke* cit., vol. I; trad. it. *Dell'io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Napoli 1991, p. 14.

⁵⁵ ID., in *Briefe von und an Hegel, I. 1785-1812*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg 1981.

⁵⁶ ID., *Dell'io come principio della filosofia* cit., p. 13.

⁵⁷ SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda* cit., p. 160.

⁵⁸ ID., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 123.

⁵⁹ Il riferimento d'obbligo è a L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, pp. 385 sgg. Vedi anche F. TOMATIS, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994.

⁶⁰ Per questa interpretazione cfr. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano 1990, pp. 483 sgg.

⁶¹ SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* cit., p. 129.

⁶² F. W. J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, in *Sämtliche Werke* cit., vol. IX; trad. it. *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* cit., p. 203.

⁶³ ID., *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *Sämtliche Werke* cit., vol. XI; trad. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Milano 2002.

⁶⁴ Cfr. J.-F. COURTINE, *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990.

⁶⁵ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen* cit., pp. 212-13.

⁶⁶ Cfr. G. STRUMMIELLO, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Bari 2007, pp. 163 sgg.

⁶⁷ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen* cit., p. 217.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 221.

⁷⁰ SCHELLING, *Conferenze di Erlangen* cit., p. 208.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Per questa interpretazione, cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et Écrits*, Paris 1994, vol. II; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Torino 2001, pp. 43-64.

⁷³ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*; trad. it. *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. IV.2, Milano (1965) 2011, pp. 60-61.

⁷⁴ NIETZSCHE, *Umano, troppo umano* cit., p. 51.

⁷⁵ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*; trad. it. *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. VI.3, (1970) 2010, p. 42.

⁷⁶ Sulla dinamica delle forze cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Torino 2002, pp. 59 sgg.

⁷⁷ Cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin 1999.

⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, Berlin - New York 1974-84; trad. it. *Epistolario 1865-1900*, a cura di B. Allason, Torino 1977, pp. 158-59.

⁷⁹ NIETZSCHE, *La genealogia della morale* cit., p. 79.

⁸⁰ ID., *Crepuscolo degli idoli* cit., p. 63.

⁸¹ DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* cit., p. 23.

⁸² F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*; trad. it. *La gaia scienza - Idilli di Messina - Frammenti postumi (1881-1882)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. V.2, (1965) 2011, fr. 22 (3), p. 485.

⁸³ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi, 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. VII.3, 1975, p. 277.

⁸⁷ Su questa dialettica cfr. V. LEMM, *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009, pp. 131 sgg.

⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*; trad. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* cit., vol. III.2, 1973, pp. 234-35.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁹⁰ Per una lettura di Nietzsche attraverso il paradigma immunitario, cfr. R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004, pp. 79-114.

⁹¹ NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale* cit., p. 229.

⁹² *Ibid.*, p. 242.

⁹³ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris 1941; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2002, p. 250.

⁹⁴ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris 1938; trad. it. *Pensiero e movimento*, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2000, p. 93.

⁹⁵ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, Paris 1959; trad. it. *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Roma-Bari 2011, p. 37.

⁹⁶ Per questa originale interpretazione di Bergson, cfr. E. LISCIANI-PETRINI, *Fuori della persona. L'«impersonale» in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in «Filosofia politica», n. 3 (2007), pp. 393-409, nonché ID., *Quartetto per un'ontologia del virtuale: Bergson, Jankélévitch, Merleau-Ponty, Deleuze*, in «il Pensiero», n. 1 (2008), pp. 5-34.

⁹⁷ BERGSON, *Materia e memoria* cit., p. 193.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁰ Cfr. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* cit., pp. 283 sgg.

¹⁰¹ BERGSON, *L'evoluzione creatrice* cit., p. 220.

¹⁰² *Ibid.*, p. 12.

¹⁰³ Per il parallelo con Gentile, cfr. R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011.

¹⁰⁴ BERGSON, *L'evoluzione creatrice* cit., pp. 255-56.

¹⁰⁵ Sul carattere unitario dello sdoppiamento in Bergson, cfr. F. WORMS, *Bergson, ou Les deux sens de la vie: étude inédite*, Paris 2004.

¹⁰⁶ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932; trad. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 2006, pp. 225-26.

¹⁰⁷ Cfr. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris 2004; trad. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001.

¹⁰⁸ Cfr. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* cit., p. 283.

¹⁰⁹ BERGSON, *Pensiero e movimento* cit., p. 119.

¹¹⁰ Per il rapporto tra Deleuze e Bergson, cfr. l'introduzione di G.

BIANCO, *Da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. DELEUZE e G. CANGUILHEM, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'«Evoluzione creatrice» di Bergson*, Milano 2006, pp. 7-51, e, con una diversa impostazione, F. LUISETTI, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Milano 2011.

¹¹¹ Cfr. A. BADIOU, «Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?», n. monografico su *Deleuze politique*, in «Cités», n. 40 (2009), pp. 15-20. Cfr. anche A. BOUANICHE, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris 2007, pp. 141 sgg.

¹¹² G. DELEUZE, *Cinéma 1. L'image mouvement*, Paris 1983; trad. it. *L'immagine movimento. Cinema 1*, Milano 1984, p. 14. Sul rapporto tra cinema e filosofia in Deleuze, cfr. anche P. MARRATI, *Deleuze. Cinéma et philosophie*, in F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES e P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, Paris 2004, pp. 233 sgg.

¹¹³ DELEUZE, *Cinéma 1 cit.*, p. 76.

¹¹⁴ Cfr. G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1953; trad. it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2000.

¹¹⁵ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano 1997, pp. 3-4.

¹¹⁶ Per una filosofia dell'immanenza, cfr. R. CICCARELLI, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Bologna 2009.

¹¹⁷ G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris 2002; trad. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Torino 2007, p. 177.

¹¹⁸ DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti cit.*, p. 290.

¹¹⁹ Cfr. L. DE SUTTER, *Deleuze. La pratique du droit*, Paris 2009; trad. it. *Deleuze e la pratica del diritto*, Verona 2011.

¹²⁰ G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille Plateaux* (1980); trad. it. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma 2003.

¹²¹ G. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris 1988; trad. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004, p. 112.

¹²² G. DELEUZE, *Marcel Proust et les signes*, Paris 1964; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Torino 1967, p. 18.

¹²³ ID., *Differenza e ripetizione* cit., p. 353.

¹²⁴ G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991; trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Torino 2002, p. 31.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁷ DELEUZE e GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 65.

Passaggio

Debito sovrano (teologia economica II)

Da qualche anno quello che un tempo era definito «debito pubblico» ha acquisito il nome, piú impegnativo, di «debito sovrano». Naturalmente esso non va confuso con quanto per secoli aveva costituito il debito personale dei monarchi nei confronti di altri soggetti. Debito che essi potevano onorare ma anche decidere unilateralmente di annullare, svalutando la moneta o minacciando con le armi i propri creditori, come, ad esempio, fece Filippo II nei confronti dei banchieri genovesi con i quali era indebitato. La distinzione tra i due tipi di indebitamento è sempre stata chiara, se già nel 1710 Daniel Defoe nel suo *Essay upon Publick Credit* poteva scrivere: «As the public credit is *national*, not *personal*, so it depends upon no thing or person, no man or body of men, but upon the government»¹. Perché il debito possa essere considerato pubblico bisogna che impegni non solo il corpo privato ma, per dirla con Kantorowicz, anche quello politico di un re che non muore mai grazie alla continuità della successione dinastica. In tal senso il credito pubblico, a differenza di quello privato, «può essere considerato come un debito eterno»², così che «il debito, una volta creato, costituisce un impegno sacro»³. Se si considera che, dopo la Rivoluzione, il governo repubblicano francese si sentí in dovere di pagare i creditori della monarchia deposta, si ha la misura dell'aura sacrale che fin dall'inizio avvolge l'istituto del debito nazionale. Del resto, a riprova del ruolo svolto da teologi e canonici nella sua definizione, Alain Boureau ha ricordato come, già intorno al 1200, il monastero inglese di Evesham, indebitato, avesse addotto a garanzia della propria solvibilità la permanenza nel tempo⁴.

Rispetto a questa dinamica di pubblicizzazione del debito, la

recente qualificazione di «sovrano», in sostituzione di «pubblico», può apparire alquanto incongrua. Tanto più che, nell'attuale crisi economica, essa si riferisce a organismi statali sempre più privi di effettiva capacità decisionale rispetto a soggetti transnazionali, quali i mercati finanziari, destinati a sostituirli nella elaborazione delle politiche economiche. Così un termine ad alta intensità politica, come quello di sovranità, si trova adoperato a ratifica di un processo di spoliticizzazione. A meno di non assumere l'espressione «debito sovrano», anziché nel significato corrente di «debito nazionale», in quello, assai più semanticamente carico, di «sovranità del debito», di transito della sovranità dal governo nazionale alla finanza globale. Se così fosse, – se, tutt'altro che svanita nel nulla, la sovranità fosse passata in altre mani, – più che di fine della teologia politica, si dovrebbe parlare della sua trasformazione in una teologia economica essa stessa fornita di attributi politici, compreso quello, supremo, di decisione sulla possibilità di sopravvivenza dei sudditi. Del resto che i due paradigmi – di teologia politica e teologia economica – non vadano opposti, e neanche disposti, in successione cronologica, ma integrati in un unico blocco di senso, è comprovato non solo dalla matrice *oikonomica* del linguaggio teologico-politico ma anche dalla simultaneità della loro teorizzazione da parte di due autori legati da più di un filo, come sono Schmitt e Benjamin. Se la formulazione schmittiana della teologia politica risale al celebre saggio del 1922⁵, l'annuncio di qualcosa come una teologia economica, contenuto nel frammento di Benjamin *Capitalismo come religione*, la precede di appena un anno⁶.

Esso coglie il drastico passaggio concettuale che, facendo del capitalismo una vera religione, piuttosto che un suo derivato, congeda il classico paradigma di secolarizzazione, sostituendolo con quello di metamorfosi. Ma ciò che più colpisce, nel «capitalismo divino»⁷ di cui parla Benjamin – oltre ai due tratti dell'assenza di dogmatica e della continuità ininterrotta – è il fatto di essere un inesauribile generatore di colpa: «Il capitalismo è verosimilmente il primo caso di culto che non purifica ma colpevolizza. In ciò, tale sistema religioso si staglia sul punto di caduta di un moto immane. Un'immane coscienza della colpa, che non sa purificarsi, fa ricorso al

culto non per espiare in esso questa colpa ma per renderla universale...»⁸. Se si ricorda come, nei frammenti contemporanei *Destino e carattere* e *Per la critica della violenza*, Benjamin situò il concetto di colpa nell'orbita del diritto, la teologia economica, da lui concepita, appare riprodurre il medesimo effetto escludente della macchina teologico-politica. Come questa, anch'essa funziona separando la vita umana in due falde di diverso valore, una delle quali talmente spoglia da essere sottoposta al dominio di una potenza estranea. Condannato dal diritto non alla pena, ma a una colpa presupposta e perciò indipendente dalla propria azione, «l'uomo non ne viene mai colpito, ma solo la mera vita in lui, che partecipa della colpa naturale e della sventura in ragione dell'apparenza»⁹. In una modalità che incorpora il dispositivo teologico-giuridico della persona, il diritto investe la vita priva di ulteriori qualificazioni, esercitando su di essa il proprio potere escludente. Collegando questa tesi di Benjamin alle diagnosi di Freud e di Nietzsche – richiamati in *Capitalismo come religione* proprio in ordine alla vita colpevole – si delinea la cornice genealogica in cui la sovranità del debito acquista il suo significato più pregnante. Se per il Freud di *Totem und Tabu* la colpevolezza dei fratelli patricidi è il presupposto dell'ordine politico, Nietzsche è ancora più circostanziato nell'individuare l'origine della colpa nell'antica pratica del debito, accomunato a essa dal medesimo termine tedesco *Schuld*. Come per Benjamin, anche per lui la colpa originaria è costituita dall'insolvenza nei confronti di un creditore legittimato a vendicarsi sull'animo e il corpo del debitore: «Specialmente sul corpo del debitore il creditore poteva infierire con ogni sorta di offesa e di tortura, ad esempio tagliandone via quanto gli sembrasse proporzionato alla grandezza del debito: e in base a questo punto di vista, ovunque, ben presto furono date valutazioni precise, a volte spaventosamente minuziose nei piccoli dettagli, vere e proprie stime giustificate dal *diritto* delle singole membra e parti del corpo»¹⁰.

Riappare, di colpo, quella figura romana del *nexum* che, al tramonto della stagione medioevale, pareva uscita di scena. Come nel suo statuto ambivalente, aporeticamente sospeso tra le condizioni di libertà e schiavitù, anche il debitore moderno, pur essendo

formalmente libero, paga la colpa inespiabile di un debito impadronitosi della sua vita. Mai come in questo caso le due radici, cristiana e romana, della teologia politica tornano a intrecciarsi nella sua declinazione economica. Allo stesso modo in cui il peccato originario, nonostante l'intercessione di Cristo, è pagato da tutti gli uomini con la pena ultima della mortalità, l'esposizione del *nexus* alla volontà arbitraria del creditore, tutt'altro che esaurirsi, tende a generalizzarsi in una situazione di indebitamento universale. Questo stato irredimibile di *Verschuldung* – determinato dal nodo teologico di colpa e debito – che caratterizza il nostro tempo ha una genealogia profondissima. Secondo una linea interpretativa che riattualizza la tesi nietzscheana dell'indebitamento originario, l'ordine di successione elaborato dalla tradizionale storia economica, dal baratto alla moneta, al credito/debito va rovesciato. Le relazioni sociali nascono non dall'uguaglianza dello scambio ma dalla violenza gerarchica di un rapporto tra creditore e debitore che può arrivare a imporre la riduzione in schiavitù di quest'ultimo e della sua famiglia. Sulla scorta degli studi di Mitchell-Innes¹¹, secondo David Graeber¹² il regime del debito servile ha avuto un ruolo fondamentale nel modellare il nostro vocabolario etico – attraverso la definizione di ciò che è giusto o sbagliato. Fin dall'inizio il mondo è apparso avvolto da forze magiche, rispetto alle quali l'uomo appariva, per così dire, ontologicamente indebitato. Tale principio, in vario modo presente in tutte le comunità arcaiche, trova una formulazione normativa e simbolica proprio nella figura protogiuridica del *nexum* – nel punto di confluenza tra diritto romano e religione cristiana. Nonostante la funzione critica esercitata da quest'ultima verso le crudeltà romane, l'idea di peccato originale, con la pena eterna che ne deriva, finisce per potenziare la nozione di una colpa irredimibile da parte del debitore.

La lunghissima storia – esaurita solo sul piano della legittimità – della schiavitù per debiti attesta la capacità di resistenza e di diffusione di questo paradigma, insieme giuridico ed economico. Tra i molteplici esempi di cessione della moglie o delle figlie come pegno di un debito contratto, Graeber ricorda che ancora nel 1720 le prigioni britanniche erano suddivise in due sezioni rigidamente

separate – una riservata agli aristocratici, serviti da domestici in livrea e allietati da prostitute a loro disposizione, e l'altra ai debitori impoveriti, stipati in minuscole celle immonde. Del resto, per venire a oggi, nel Minnesota le ordinanze di arresto di debitori insolventi sono aumentate del 60 per cento negli ultimi anni, con 835 casi solo nel 2009. La tesi, ormai avanzata da molti, è che, anche al di là di diffusi episodi di esecuzione personale, stiamo diventando strutturalmente una società di indebitati¹³. E ciò sia perché la servitù per debiti resta la pratica principale di reclutamento di mano d'opera a basso costo in gran parte del mondo, dall'Asia all'America latina, sia perché la maggioranza dei salariati e degli impiegati dei paesi occidentali lavora per rimborsare prestiti a interesse, anche di tipo usuraio. Il carattere strettamente biopolitico di tale pratica non può sfuggire: come già attesta la condizione dei migranti tenuti a pagare con un lavoro gratuito i criminali che hanno organizzato il loro trasporto, o dei laureati che passano metà della loro vita a restituire i prestiti per le tasse universitarie, la causa prima di bancarotta personale negli Stati Uniti è il prestito per cure mediche necessarie, vale a dire per la nuda sopravvivenza. Se si considerano le modalità lavorative – che ormai impegnano interamente il corpo e la mente dei già fortunati detentori di un lavoro – è evidente che la vita biologica è diventata la nuova zona di sovrapposizione “teologica” tra economia e politica¹⁴.

Maurizio Lazzarato, riprendendo le tesi di André Orléan¹⁵, sostiene che, a differenza di quanto può apparire, l'attuale società del debito è profondamente innervata dai dispositivi politici di governo¹⁶. Come avevano già intuito Deleuze e Guattari nell'*Antiedipo*, articolando ineditamente le analisi marxiane sul debito con quelle, genealogiche, di Nietzsche, l'istituzione del credito precede, sul terreno logico e storico, il rapporto tra produzione e lavoro salariato. Alla sua base vi è qualcosa di assai vicino a quanto abbiamo definito dispositivo della persona – vale a dire la costruzione modulare di una soggettività in debito con gli altri e con se stessa. Quando Marx, nella terza sezione del I libro del *Capitale*, scrive che «il credito pubblico diventa il *credo* del capitale. E con il sorgere dell'indebitamento dello Stato, al peccato contro lo spirito santo, che è quello che non trova

perdono, subentra il mancar di fede al debito pubblico»¹⁷, afferra il nesso tra economia, politica e religione attivato, fin dalle sue origini, dalla società capitalistica. Il meccanismo di cattura, sempre più esteso e pervadente, nella gabbia del debito non è separabile dal governo della soggettività, e anzi dalla forma di soggettivazione, praticata dall'attuale *governance* neoliberale. Superando anche lo statuto dell'uomo imprenditore di se stesso di cui parlava Foucault nei suoi corsi degli anni settanta, ciò che assume sempre più rilievo, come figura riassuntiva di tutte le altre, sia nel mondo del lavoro che nel deserto che lo circonda, è quella dell'uomo indebitato. Con la formulazione dei debiti sovrani – della sovranità del debito – ciascuno di noi, prima ancora di nascere, è incatenato a un sistema di indebitamento che si esaurisce solo alla fine della vita, quando non contribuisce a determinarla. Questo vale anche per gli individui troppo poveri per accedere al prestito. Essi devono comunque contribuire, nel passaggio in atto dal *welfare* al *debtfare*, al pagamento del debito pubblico. Ma ciò, piuttosto che da una necessità immanente alla produzione economica, dipende dalle scelte operate di volta in volta dalle politiche governative. All'origine delle fluttuazioni economiche della finanza globale, vi sono flussi di potere che attraversano, discriminandole e contrapponendole, le nostre vite. Dietro l'unificazione del mondo globale, si afferma sempre più la logica duale dell'emarginazione e dell'esclusione. L'indebitamento universale è l'esito del rapporto di forza tra parti disuguali istituito, e continuamente riattivato, dalla macchina teologico-politica. Con la differenza che, nella società del debito generalizzato, è come se il destino di subalternità, un tempo riservato a una parte, si fosse esteso al tutto. Anziché, come nella civiltà moderna, essere la parte forte a includere nei propri confini quella debole, oggi è la parte debole che risucchia nel proprio vuoto di risorse quella forte. Che tutti gli Stati, divisi al proprio interno da una netta ineguaglianza di risorse, risultino adesso indebitati nei confronti di un'entità inafferrabile come la finanza globale fa sì che forse per la prima volta il mondo sperimenti una condizione di comune sofferenza. È come se la scissione fosse divenuta la forma generale dell'unità. Gli uomini sono uniti da un indebitamento che li

separa anche da se stessi, sospendendoli a un modello di sviluppo che produce perdita. Essendo tutti inclusi in esso, ne sono al contempo anche tutti esclusi¹⁸. Il punto di arrivo della teologia economico-politica è l'identificazione senza residui di dentro e fuori, tutto e parte, Uno e Due.

Rovesciare tale modello è davvero difficile. Non solo perché non se ne profila un altro all'orizzonte ma perché perfino la linea dell'orizzonte è ormai interna a esso. Come si è detto fin dall'inizio, la condizione teologico-politica in cui da lungo tempo versiamo sopravanza la nostra possibilità di rimuoverla. Per farlo, per guadagnare un'uscita da ciò che non ha esterno, bisognerebbe modificare, prima ancora della vita, il nostro modo di interpretarla – il linguaggio concettuale che abbiamo ereditato da una lunghissima tradizione. Ciò in cui dovremmo tutti impegnarci è una conversione del significato di quanto abbiamo contemporaneamente di fronte e alle spalle. A partire dal regime di indebitamento in cui siamo da tempo catturati. Quello che va evitato è la presunzione di potercene liberare tornando alla situazione precedente la crisi – come se fosse stata questa ad avere creato il debito, conferendogli le insegne della sovranità. È piuttosto il debito ad avere determinato la crisi e i suoi esiti. Ciò che possiamo fare, rispetto al debito sovrano, è rovesciarne il senso. Anziché cercare di arrestare una dinamica ormai inarrestabile, accelerarla, spingendola al suo punto limite, fino alla sua implosione. Che tutti siano, o stiano diventando, debitori, significa che non vi sono più veri creditori. Ogni creditore è debitore di un altro, in una catena di cui si è perso il primo anello. Il problema che abbiamo davanti è quello di trasformare questa catena oppressiva in un circuito di solidarietà. Ciò è possibile solo in due modi – o facendo dell'insolvibilità non più una dichiarazione di servitù ma un'opzione di libertà. Oppure socializzando il debito – rilanciando la domanda di beni socialmente utili con una modifica profonda dell'attuale modello di sviluppo. Il debito, in questo caso, anziché scomparire, muterebbe di segno, ricongiungendosi con quel *munus* comune – di ciascuno verso l'altro – cui rimanda il significato originario del termine *communitas*¹⁹. Nelle società arcaiche, del resto, prima di essere giuridicamente codificato in chiave impositiva, il

debito reciproco, commisto allo scambio di doni, è stato un fattore, non di separazione, ma di coesione sociale. Secondo il significato primo del termine *munus*, debito, dono e ufficio sono connessi in una pratica collettiva che non prevede soggezione e asservimento. A balenare per un attimo, nel rovescio della teologia politica, è la Legge del Giubileo, per la quale, nell'anno sabbatico, tutti i debiti sarebbero stati condonati e tutti gli schiavi per debiti liberati. Se si riattivasse tale legge, si passerebbe da un debito sovrano a un debito comune, a una comunità del debito tale da rompere la stretta immunitaria in cui il mondo sta soffocando. Allora solamente l'antico *nexum* si spezzerebbe e il *servus* tornerebbe compiutamente *liber*.

¹ D. DEFOE, *An Essay upon Publick Credit*, London 1710, pp. 22-23.

² P.-F. PINAUD, *La direction de la liquidation de la dette publique*, 1790-93, in *État, finances et économie pendant la Révolution française*, Paris 1991, pp. 145-58.

³ L. SAY, *Dictionnaire des finances*, Paris 1899, p. 1420.

⁴ Cfr. A. BOUREAU, *Le monastère médiéval, laboratoire de la dette publique?*, in J. ANDREAU, G. BÉAUR e J.-Y. GRENIER (a cura di), *La dette publique dans l'histoire*, Paris 2006, pp. 37-62.

⁵ SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli* cit.

⁶ Cfr. w. benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften* cit., vol. VI; trad. it. *Capitalismo come religione*, in *Scritti politici* cit., pp. 83-89.

⁷ Cfr. *Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung*, München 2007; trad. it. *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione con Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk e Peter Weibel*, a cura di M. Jongen, postfazione di P. Peticari, ed. it. a cura di S. Franchini, Milano 2011.

⁸ BENJAMIN, *Capitalismo come religione* cit., p. 84.

⁹ W. BENJAMIN, *Schicksal und Charakter*, in *Gesammelte Schriften* cit., vol. II; trad. it. *Destino e carattere*, in *Scritti politici* cit.,

pp. 45-55.

¹⁰ NIETZSCHE, *La genealogia della morale* cit., p. 59.

¹¹ Cfr. A. MITCHELL-INNES, *What is Money?*, in «Banking Law Journal», maggio 1913, pp. 377-408; ID., *The Credit Theory of Money*, ivi, gennaio 1914, pp. 151-68.

¹² D. GRAEBER, *Debt. The First 5000 Years*, New York - London 2011; trad. it. *Debito. I primi 5000 anni*, Milano 2012.

¹³ Un'originale analisi del fenomeno è contenuta in E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata 2011.

¹⁴ Su questo passaggio di paradigma, cfr. L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari 2006, prefazione di R. Esposito.

¹⁵ Cfr. M. AGLIETTA e A. ORLÉAN, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris 2002.

¹⁶ Cfr. M. LAZZARATO, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris 2011; trad. it. *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neo-liberista*, Roma 2012.

¹⁷ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, I.3; trad. it. *Il capitale. Critica dell'Economia Politica*, a cura e traduzione di D. Cantimori, Roma 1964, p. 114.

¹⁸ Vedi in merito quanto osserva P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt a. M. 2005; trad. it. *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, Roma 2006, pp. 220 sgg.

¹⁹ Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998.

Elenco dei nomi

Abbagnano, Marian
Abbagnano, Nicola
Abramo
Achella, Stefania
Adinolfi, Massimo
Adorno, Theodor W.
Agamben, Giorgio
Aglietta, Michel
Agostino, Aurelio vescovo d'Ippona
Alchazele, *vedi* al-Ġazālī
Alessandro di Afrodisia
Alexandre, Jérôme
Alföldi, Andreas
Alici, Luigi
Alighieri, Dante
Allason, Barbara
Ambrogio, vescovo di Milano
Andreau, Jean
Aquilecchia, Giovanni
Arcuri, Carlo
Aristotele
Arquillière, Henri-Xavier
Assmann, Aleida
Assmann, Jan
Avempace (Ibn Bāḡḡa)
Averroè (Abū l-Walīd Muḥammad ibn Rušd)
Avicenna (Abū 'Alī Ibn Sīnā)
Bacone, Francesco (Francis Bacon)

Badiou, Alain
Baffioni, Carmela
Balibar, Étienne
Barth, Karl
Bartolo da Sassoferrato
Basilio di Ancira
Basilio di Cesarea
Bataille, Georges
Bauer, Bruno
Bazzicalupo, Laura
Béaur, Gérard
Belloy, Camille de
Benjamin, Walter
Bentham, Jeremy
Bergson, Henri-Louis
Bernhardt, Jean
Bertani, Mauro
Berti, Domenico
Bettiolo, Paolo
Bianco, Giuseppe
Bloch, Marc
Blumenberg, Hans
Bobbio, Norberto
Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino
Boezio di Dacia
Bonacina, Giovanni
Bonaiuti, Gianluca
Boniolo, Giovanni
Borca, Deborah
Borgogno, Concettina
Bouaniche, Arnaud
Boureau, Alain
Bramhall, John
Braun, René
Bruno, Giordano
Bruns, Ivo

Buber, Martin
Budda
Butler, Joseph
Cacciari, Massimo
Campanini, Massimo
Campbell, Timothy C.
Canguilhem, Georges
Canone, Eugenio
Cantillo, Giuseppe
Cantimori, Delio
Cantoni, Remo
Caracciolo, Antonio
Carillo, Gennaro
Carlo I Stuart, re d'Inghilterra
Cartesio, *vedi* Descartes, René
Cassin, Barbara
Ciccarelli, Roberto
Cicerone, Marco Tullio
Ciliberto, Michele
Clagett, Marshall
Clemente Alessandrino (Tito Flavio Clemente)
Coccia, Emanuele
Codignola, Ernesto
Colli, Giorgio
Corbino, Alessandro
Cormier, Philippe
Costantino I il Grande (Flavio Valerio Costantino), imperatore
Courtine, Jean-François
Crawford, F. Stuart
Cricenti, Giuseppe
Crignon, Philippe
Cristofolini, Paolo
Critchley, Simon
Cromwell, Oliver
Cudworth, Ralph
Cusinato, Guido

Dal Santo, Petra
Davidson, Herbert A.
De Anna, Gabriele
Defoe, Daniel
De Giovanni, Biagio
Deleuze, Gilles
Dellavalle, Sergio
De Negri, Enrico
Descartes, René (Cartesio)
De Sutter, Laurent
Doneau, Hugues (Hugo Donellus)
Drobner, Hubertus R.
Duns Scoto, Giovanni
Durkheim, Émile
Duso, Giuseppe
Ekhnaton (Amenofi IV), faraone
Engelhardt, Hugo Tristram jr
Epimeteo (nome collettivo)
Eschweiler, Karl
Esposito, Roberto
Eusebio di Cesarea
Ezechiele
Federico II Hohenstaufen, imperatore
Fergnani, Franco
Fichte, Johann Gottlieb
Ficino, Marsilio
Fieschi, Sinibaldo, *vedi* Innocenzo IV
Filippo II d'Asburgo, re di Spagna
Filone di Alessandria
Filoramo, Giovanni
Firpo, Luigi
Flavio Giuseppe
Flores d'Arcais, Paolo
Formigari, Lia
Foucault, Michel
Franchini, Stefano

Frémont, Christiane
Freud, Sigmund
Freund, Julien
Gagliardi, Antonio
Gaio
Galletti, Marina
Galli, Carlo
al-Ġazālī (Algazel, Alchazele)
Gebhardt, Carl
Gedeone
Gelasio I, papa
Gentile, Giovanni
Gesù Cristo
Gilson, Étienne
Giovanni XXI (Pedro Julião), papa
Giovanni di Salisbury
Giovanni Evangelista
Giustiniano I, imperatore d'Oriente
Giustino I, imperatore d'Oriente
Gladstone, William Ewart
Goethe, Johann Wolfgang von
Gogarten, Friedrich
Góngora y Argote, Luis de
Goria, Giulio
Graeber, David
Granada, Miguel Ángel
Gregorio di Nazianzo
Gregorio di Nissa
Grenier, Jean-Yves
Grossheutschi, Felix
Grünewald, Eckhart
Guattari, Pierre-Félix
Harnack, Adolph von
Hartwich, Wolf-Daniel
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Hegel, Karl

Heidegger, Martin
Heineccius (Johann Gottlieb Heinecke)
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Hoffmeister, Johannes
Hollier, Denis
Humbert, Michel
Hume, David
Huvelin, Paul
Ilario di Poitiers
Illuminati, Augusto
Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), papa
Ippolito di Roma
Ireneo di Lione
Jollivet, Servanne
Jongen, Marc
Jünger, Ernst
Justel, Henri
Kafka, Franz
Kant, Immanuel
Kantorowicz, Ernst H.
Kelsen, Hans
Kervégan, Jean-François
Klauser, Theodor
Koyré, Alexandre
Kroppenberg, Inge
La Boétie, Étienne de
Landi, Aldo
La Piana, George
Law, Edmund
Lazzarato, Maurizio
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
Lemm, Vanessa
Lenz, Jakob Michael Reinhold
Lessay, Franck
Lettieri, Gaetano

Libera, Alain de
Lisciani-Petrini, Enrica
Livio, Tito
Locke, John
Lotito, Leonardo
Luisetti, Federico
Magri, Tito
Maitland, Frederic William
Manganaro, Paolo
Maometto (Muḥammad, il Lodato)
Maraviglia, Massimo
Marini, Giuliano
Maritain, Jacques
Marmasse, Gilles
Marramao, Giacomo
Marrati, Paola
Marx, Karl
Matheron, Alexandre
Mathieu, Vittorio
Matteo, evangelista
Mauss, Marcel
McClintock, Aglaia
Meier, Christian
Meier, Heinrich
Mendieta, Eduardo
Menninghaus, Winfried
Meunier, Bernard
Michele Scoto
Miglio, Gianfranco
Milano, Andrea
Mill, John Stuart
Mitchell-Innes, Alfred
Mohler, Armin
Mohrmann, Christine
Moingt, Joseph
Molesworth, William

Mollica, Giovanni
Monod, Jean-Claude
Montag, Warren
Montinari, Mazzino
Moreschini, Claudio
Morfino, Vittorio
Moscati, Antonella
Mosè
Mugnai, Massimo
Müller-Lauter, Wolfgang
Mussolini, Benito
Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi
Nardi, Bruno
Navarrete, Roberto
Negri, Antimo
Negri, Antonio
Negri, Giovanni
Nicoletti, Michele
Nietzsche, Friedrich Wilhelm
Noeto, vescovo
Nye, Stephen
Olivieri, Ugo Maria
Ordine, Nuccio
Orestano, Riccardo
Origene di Alessandria
Orléan, André
Orosio, Paolo
Otto, Rudolf
Overbeck, Franz
Pace, Giacomo
Paganini, Gianni
Palma, Massimo
Panattoni, Riccardo
Paolo di Tarso, apostolo
Pareyson, Luigi
Pasini, Enrico

Pedullà, Gabriele
Peppe, Leo
Perticari, Paolo
Pessina, Adriano
Peterson, Erik
Petrarca, Francesco
Petrarca, Giacomo
Pierre de Jean Olieu (Pietro di Giovanni Olivi)
Pinaud, Pierre-François
Platone
Polidori, Fabio
Pomponazzi, Pietro
Porro, Pasquale
Post, Gaines
Pothier, Robert Joseph
Prassea, teologo greco
Pseudo Agostino
Pufendorf, Samuel
Purpura, Gianfranco
Quadrato, Renato
Quatrefages, Michel
Quervain, Alfred de
Quintiliano, Marco Fabio
Ramin, Jacques
Ranchetti, Michele
Rella, Franco
Renan, Ernest
Reynolds, Robert
Ritter, Joachim
Rizzi, Marco
Rocco, Valerio
Rodotà, Stefano
Ronchi, Rocco
Rossi, Pietro
Rousseau, Jean-Jacques
Rovatti, Pier Aldo

Ruggieri, Giuseppe
Sacerdoti, Gilberto
Sanna, Giovanni
Sauvagnargues, Anne
Savigny, Friedrich Karl von
Say, Léon
Scarpat, Giuseppe
Scattola, Merio
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Schiavone, Aldo
Schiera, Pierangelo
Schlossmann, Siegmund
Schmitt, Carl
Scholem, Gershom
Schramm, Percy Ernst
Schrijnen, Joseph
Schweppenhäuser, Hermann
Sciacca, Fabrizio
Sherlock, William
Sichirollo, Livio
Sigieri di Brabante
Singer, Peter
Sloterdijk, Peter
Sohm, Rudolph
Solla, Gianluca
South, Robert
Spampanato, Vincenzo
Spinoza, Baruch de
Stimilli, Elettra
Stolfi, Emanuele
Strobel, August
Strummiello, Giusi (Giuseppina)
Sturlese, Rita
Tarizzo, Davide
Taubes, Jacob
Temistio, oratore politico

Tempier, Étienne
Tertulliano, Quinto Settimio Florente
Thiers, Marie-Joseph-Louis-Adolphe
Thomas, Yan
Thurneysen, Eduard
Tiedemann, Rolf
Tomatis, Francesco
Tommaso d'Aquino
Troplong, Raymond Théodore
Ubaldi, Baldo degli
Urvoy, Dominique
Valla, Lorenzo
VanAntwerpen, Jonathan
Varrone, Marco Terenzio
Vatter, Miguel
Vattimo, Gianni
Veyne, Paul
Vincenti, Umberto
Vinnen, Arnold
Volpi, Franco
Wagner, Herbert
Weber, Max
Wellhausen, Julius
Widmar, Bruno
Woehl, Hermann (Hermann Vulteius)Wolf, Joseph Georg
Wolff, Christian
Worms, Frédéric
Wright, George
Xifaras, Mikhaïl
Zarathustra
Zarka, Yves Charles
Zourabichvili, François

Il libro

Alla fine di un dibattito che ha attraversato l'intero Novecento, il significato ultimo della nozione di "teologia politica" continua a sfuggirci. Nonostante i tentativi di venirne a capo, parliamo ancora il suo linguaggio, restiamo ancora nel suo orizzonte. Il motivo, per Roberto Esposito, sta nel fatto che la teologia politica non è né un concetto né un evento ma il perno intorno al quale ruota, da più di duemila anni, la macchina della civiltà occidentale. Al suo centro vi è l'articolazione tra universalismo ed esclusione, unità e separazione. La tendenza del Due a farsi Uno attraverso la subordinazione di una parte al dominio dell'altra. Tutte le categorie filosofiche e politiche che adoperiamo, a partire da quella, romana e cristiana, di persona, riproducono ancora questo dispositivo escludente. Perciò il congedo dalla teologia politica – in cui risiede il compito della filosofia contemporanea – passa per una radicale conversione del nostro lessico concettuale. Solo quando avremo restituito al pensiero il suo "posto" – relativo non al singolo individuo ma all'intera specie umana – potremo sfuggire alla macchina che da troppo tempo imprigiona le nostre vite.

L'autore

Roberto Esposito insegna Filosofia Teoretica presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane. Per Einaudi ha pubblicato *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998), *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002), *Bíos. Biopolitica e filosofia* (2004), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (2007), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (2010).

Dello stesso autore

Immunitas

Bíos

Communitas

Terza persona

Pensiero vivente